المملكة العربية السعودية

وزارة التعليم

الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

(٠٣٢)

كلية الدعوة وأصول الدين

قسم العقيدة

البرنامج المسائي



موقف شيخ الإسلام ابن تيمية

رحمه الله

من المنطق الأرسطي

رسالة علمية مقدمة لنيل درجة العالمية العالية الدكتوراه

إعداد الطالب

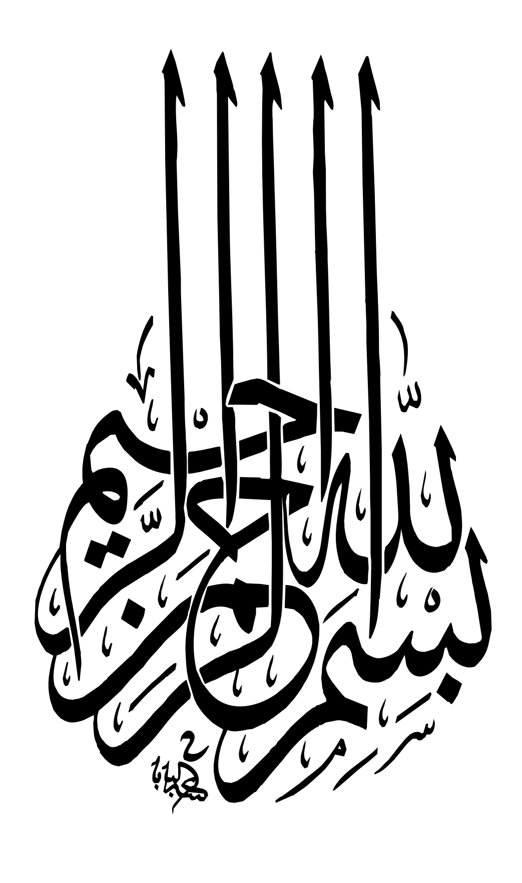
خالد بن محمد عبد الكريم الزهراني

إشراف فضيلة الشيخ

أ.د/ سعيد محمد حسين معلوي

١٤٣٦ - ١٤٣٧هـ

طباعة الفطاني


بسم الله الرحمن الرحيم



المقدمة

المقدمـــة

الحمد لله الذي هدى أولياءه إلى معرفة عين الصواب، وآنسهم برعايته وجعلهم أولي الألباب، وأصحاب الفطر السليمة، والأفكار العظيمة، فسبحان الذي أعطاهم كل شيء يصلحهم ثم هدى، وصّدق فيهم قوله: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ﴾ [طه: ١٢٣].

والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين، ومربي الحكماء والعارفين، من هدى الله به الخلق من الغواية، وأكرمهم به فهداهم أيما هداية، وعلى آله الأطهار، وصحابته الأبرار، أولي الهدى والعلم واليقين، وأهل الحكمة والعرفان والفقه في الدين، صلاة وسلاما دائمين إلى يوم الدين.

وبعد فإن من المعلوم لدى الخاص والعام أن المعارف تنقسم إلى قسمين، معارف علمية، ومعارف عملية، فالعملية هي ما أشبعه الفقهاء وعلماء الأخلاق بحثاً وبياناً، وأما العلمية فهي المتعلقة بالأفكار والعقائد، ويدخل فيها جميع المناهج الفكرية المعرفية، وقد تولى إبانتها علماء العقيدة وأصول الفقه، فبينوا مناهج الفكر في الإسلام، وكشفوا اللثام عن ما يقابلها وينافيها من المناهج المعرفية لدى الأنام.

وإن من أشهر المناهج الفكرية الإنسانية التي اشتهرت وانتشرت هذا المنهج المسمى بالمنطق، وأشهر طرائقه طريقة أرسطو وأتباعه المشائين، ولقد عم في الناس خبره، ودنا منهم خطره، حتى لا يكاد بعض الناس يعرف سواه من المناهج الفكرية والطرائق العلمية، حتى دُرِّس في المحاضر، ومدح في المساجد فوق المنابر، وأصبح مقرراً في لوازم السلالم التعليمية في مختلف مدارس الإسلام.

والذي خوله وأعطاه هذه الشهرة والذيوع هم أصحابه ومحبوه، فقد اجتهدوا في نشره والترويج له بأنه لا يوجد ميزان لتسديد الأفكار سواه، وذكروا في فوائده وأغراضه مزاعم عظيمة، وفوائد جسيمة، تنمحي عند النقد، وتسقط عند الشد.

هذا وقد تصدى أئمة الإسلام إلى رده وبيان مفاسده، وبيان الطرائق الفكرية الإسلامية، كل بحسبه، وكان أكبر ما كتب في هذا المجال ما صنفه شيخ الإسلام ابن تيمية في الرد عليه ومُباحثة أهله والمشتغلين به، فلا يخلو كتاب من كتب شيخ الإسلام العقائدية من تناول طرف منه بالنقض والإبطال، ولست مغالياً إذا قلت: إنه أعظم من تكلم في نقض المنطق في تاريخ الإسلا م على الإطلاق.

لذلك أحببت أن أتعلق بأذياله، وأترسم خطاه، فاخترت أن يكون بحثي في بيان موقفه من المنطق، وذلك بجمع ما تفرق في كتبه وتحليله وترتيبه على نسق واحدٍ حتى يسهل تناوله، ولأخرج بعد ذلك إلى التعريف بمفاسد علم المنطق والتعريف بالمنهج المعرفي الإسلامي، الذي أبان عنه شيخ الإسلام من خلال ردوده، فيسر الله لي ذلك وهيأ لي أسبابه.

۞ أهمية الموضوع وصلته بالعقيدة:

أهمية كل موضوع إنما يكتسبها من أهمية العلم الذي ينتسب إليه ، أو جلالة المبحوث عنه إن كان عَلَما، أو شرفِ متعلَّقه ، أو غير ذلك من وجوه اكتساب الأهمية ، وهذا الموضوع قد اكتسب أهميته من جهات عدة أجملها في نقاط:

الأولى: أنه يبحث في تراث الإمام العلامة شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ وكفى به ، فإن المراد جمع ما تفرق منه، وتذليل ما صعب منه ، وتقريب ما بعد منه ، ودفع الشبهات القائمة عليه.

الثانية: أن متعلَّق هذا البحث علم العقائد ، ولا شك أن الرد على أهل المنطق فصل من فصول علم العقائد عظيم؛ لأن المفاسد المترتبة على دخول علم المنطق إلى الأمة الإسلامية واختلاطها به كثيرة وكبيرة.

الثالثة: أن من المعلوم فساد علم المنطق وانتشاره واختلاطه بجميع العلوم الإسلامية حتى إن بعضهم التزم قوانينه في بعض التعريفات في علم الحديث والفقه والمفروض أنهما أبعد شيء عنه.

الرابعة: أنه قد ظهرت مؤخرا بعض الكتابات التي تثير بعض الشبهات حول ما كتبه شيخ الإسلام في الرد على المنطقيين ، فالتصدي لهؤلاء بالرد وبيان ما يحمله كلامهم من المغالطات من الأهمية بمكان.

۞ أسباب اختيار الموضوع:

ونظراً لتلك الأهمية والمكانة التي سبقت الإشارة إليها، فقد تم اختياري لهذا الموضوع، بالإضافة إلى الأسباب التالية:

أولها: أن يكون لي إسهام في تقرير عقائد السلف ونصرتها والذب عنها، وذلك بجمع تراث شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الموضوع وصبه في قالب البحوث الأكاديمية ، وتقريبه إلى من لا قدرة له على فهم كلام شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ أو تتبعه في مظانه.

ثانيها: ما كنت أتمناه من أن يكون موضوع بحثي ملتصقا بتراث شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

ثالثها: أن هناك فسادا عظيما ترتب على اختلاط المنطق بالعلوم الإسلامية ، فأردت أن يكون لي إسهام في دفع هذا الباطل وبيانه للناس ، وذلك من خلال بحث علمي أكاديمي.

رابعها: ظهور بعض المدافعين عن المنطق اليوناني المناوئين لشيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فرأيت أنه لا بد من التصدي لهؤلاء والرد عليهم والجواب على شبهاتهم.

۞ البحوث والدراسات السابقة:

لم أقف فيما اطلعت عليه في الجامعات السعودية على رسالة علمية شاملة لبيان موقف شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ من المنطق الأرسطي، وذكر طريقته في جدالهم، ورد الشبهات المثارة حول موقفه من المنطق الأرسطي، ومن جميع مصنفاته.

والذي وقفت عليه من الدراسات حول هذا الموضوع ليست على منهجي في هذه الرسالة.

وسأتكلم فيما يلي على ما وقفت عليه من تلك الدراسات السابقة التي ليست على منهجي في هذه الرسالة من خلال تقسيمها إلى قسمين:

قسم المفارقات العامة على جميع تلك الدراسات المذكورة، وقسم المفارقات الخاصة.

●المفارقات العامة:

وهذه مفارقات تعد من ميزات هذه الدراسة عند القيام بها واستكمال النقص فيها:

١) أن هذه الدراسات لم تستوف ذكر موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من جميع أبواب علم المنطق

٢) أن هذه الدراسات لم تستوف كلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في المنطق من جميع مؤلفاته.

٣) أن هذه الدراسات ليس بينها دراسة ردت على الشبهات التي أثارها الناقدون لشيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ، بل أكثرها نقد لموقفه من المنطق الأرسطي.

٤) أن هذه الدراسات ليس بينها من تعرض لبيان منهج ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ الجدلي الذي سلكه في الرد على أهل المنطق، لمحاولة إيقاف الناس على طرق الدفاع على الدين، ورفض الباطل بالقواعد التي أصلها كبار العلماء، آخذين لها عن سلف هذه الأمة.

●المفارقات الخاصة:

وهي خاصة بكل دراسة على حدتها:

١) رسالة: (الحد الأرسطي أصوله الفلسفية وآثاره العلمية)، لسلطان العميري وأصلها رسالة علمية تقدم بها الباحث لمرحلة الماجستير، قسم العقيدة، بجامعة أم القرى.

• ومن مفارقات هذه الدراسة:

أ) أن هذه الرسالة عبارة عن دراسة فلسفية لباب واحد من أبواب المنطق الأرسطي، وهو (بــاب الحـــــد)، تناول فيها الباحث جل دراسات الناقدين لهذا الباب من جميع الطوائف من المسلمين وغيرهم، كالسلف والمتكلمين، وحتى غير المسلمين من فلاسفة الغرب، مثل جون لوك وباركلي.

ب) أن هذه الرسالة لم يقصد فيها الباحث ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ بالدراسة، فلا عنوان الرسالة ولا منهجه فيها ولا ماكتبه يدل على ذلك، وإنما كان يذكر ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ مستندا على أقواله ومحتجا بها ومساويا له بغيره من الناقدين للمنطق الأرسطي من المسلمين وغيرهم، كالغزالي وجون لوك، وباركلي.

في حين أن دراستي هذه ستكون ـ إن شاء الله ـ شاملة لموقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من جميع أبواب المنطق الأرسطي.

ج) ليس في هذه الدراسة على كثرة مباحثها غير مبحث واحد يخص شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وهو مبحث التعريف بالمميز عند شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فكان هذا المبحث أشد ملاصقة لشيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وهو مع ذلك لا يكفي في إستيفاء بيان موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ ودفع المعارض له.

٢) رسالة: (منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري)، لمحمد الزين، وأصله رسالة علمية تقدم بها الباحث لمرحلة الدكتوراة، بجامعة القديس يوسف، ببيروت.

• وهذه الرسالة وإن كان الباحث تناول منطق ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلا ان فيها قصورا من جهات متعددة:

أ) أنه يعتبر ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ مجتهدا في كل ما أورده من أقوال عنه، وليس متبعا للسلف وإجماعهم في رد المنطق وغيره، وذلك يؤخذ من عباراته كقوله:

(الحدود التيمية[1]، ومنع شد الرحل إلى المساجد، حيث قال: وهذه مسألة أخرى من المسائل التي اجتهد فيها ابن تيمية، وهي النهي عن زيارة القبور للدعاء عندها أو التبرك بأصحابها أو اتخاذها مساجد[2]، ومسألة التوسل بذات النبي ﷺ، حيث قال: وكذالك اجتهد ابن تيمية في مسألة... التوسل بذات النبي ﷺ)[3].

ب) أنه في كلامه على حجج ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في ابطال المنطق تابع لما أصله علي سامي النشار، وعبد الرحمن بدوي، وهو اعتبار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ إنما نطق بما خلفه الشكاك والسفسطائيون في نقضهم لقضايا الحس والعقل.

ج) أن دراسته ذات شقين، شق في منطق ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ وشق في منهجه الفكري، وكان تناوله لدراسة منطق ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ قائما على بيان موقفه الإجمالي دون التفصيلي.

د) أن هذه الدراسة قائمة على بيان منطق ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ الإجمالي، ولذلك كان ما يتعلق بمنطق ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ منها يمثل ثلثها تقريبا.

ه) أنه اقتصر في دراسته لمنطق ابن تيمية على مصدر واحد من مصادر آراء ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ وهو كتاب (الرد على المنطقيين) مع أن لابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ نقوداً كثيرة على كثير من فروع المنطق الأرسطي وأصوله، في كتبه المنتشرة، وبعضها من آخر ماألفه، ولا يخفى ذلك على المطلع على تراث ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

و) أنه فاته بيان موقف ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كثير من فرعيات المنطق المندرجة تحت بعض الأبواب والأصول في المنطق، وذلك مثل إهماله الكلام على:

- موقفه من تقسيم العلم إلى بدهي ونظري.

---

(١) انظر: منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري: ٦٤.

(٢) انظر: منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري: ٣٦٣.

(٣) انظر: منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري: ٣٦٢.

- موقفه من حقيقة الحد ومكانته بين المعرفات.
- موقفه من مبادئ الحد.
- موقفه من الدلالات.
- موقفه من المعاني المفردة المدلول عليها بالكليات الخمس.
- موقفه من الكليات الخمس.
- موقفه من أركان وشروط الحد التام.
- موقفه من أركان وشروط الحد الناقص.
- الحدود الشرعية واللغوية وتفصيلها عند شيخ الإسلام.
- موقفه من قولهم إفادة القضية الواحدة العلم.
- موقفه من اشتراط الكلية الموجبة في إنتاج القياس.
- موقفه من الأوليات

٣) رسالة: (المنطق عند ابن تيمية)، لعفاف الغمري، وأصله رسالة علمية تقدمت بها الباحثة لمرحلة الماجستير، قسم الفلسفة، بجامعة القاهرة.

- ومن مفارقات هذه الدراسة:

أ) أن رسالتها عبارة عن رسالة نقدية لمنهج ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الرد على المناطقة من وجهة نظر أشعرية.

ب) ذهبت إلى أن نقض ابن تيمية للمنطق رَحِمَهُ ٱللَّهُ في المقام السالب إنما هو اتباع منه للشكاك والسفسطائيين.

ج) أنها موافقة ومسايرة في نقدها لعلي سامي النشار وعبدالرحمن بدوي في نقده لابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ولذلك كانت تعقب دائما بنقوداته في كل مناسبة تستدعي ذلك.

د) أن مشربها أشعري صوفي، فهي تمجد -مثلاً- السهروردي المقتول وابن سبعين.

٤) رسالة: (أثر المنطق اليوناني على بحوث علماء المسلمين في الإلهيات في رأي شيخ الإسلام ابن تيمية - دراســة ونــقــد)، لعلي إمام عبيد، وأصله رسالة علمية تقدم بها الباحث لمرحلة الدكتوراة، قسم الفلسفة، كلية الدعوة وأصول الدين بالمنصورة، بجامعة القاهرة.

• ومن مفارقات هذه الدراسة:

أ) أن هذه الرسالة ليست في بيان موقف شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في نقد المنطق الأرسطي، وقد نص الباحث في مقدمته على ذكر الفرق بين موضوع رسالته وبين الدراسات التي تناولت موقف ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ من المنطق الأرسطي، حيث ذكر في هذه المقدمة أنه قد خصص رسالته في جانب واحد، وهو مدى تأثير المنطق الأرسطي على مباحث الإلهيات عند علماء المسلمين[1]، وهو جزء مما سأتناوله ــ إن شاء الله ــ في هذه الدراسة.

ب) أن مدار هذا البحث على مناقشة قسمة العلم إلى تصور وتصديق وإبطال هذه القسمة، والقياس على طريقة أهل المنطق وإيجاد البدائل وقد أغفل هذا الباحث تفاصيل مناقشة ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ لكثير من فروع المنطق وأصوله في كتبه التي رد عليهم فيها.

ج) أن رسالته هذه كمثل سابقاتها، وهي أنها رسالة نقدية لشيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وهو ماذكره في سطور رسالته، وما صرح به في عنوان رسالته.

٥) وأما ماكتبه د. عبدالله الأحمدي، بعنوان (نقد المنطق الأرسطي عند شيخ الإسلام ابن تيمية وبعض العلماء المحدثين مع المقارنة بين نقديهما)، ونشره في مجلة الدراسات العقدية بالجامعة الإسلامية،

• فهو استعراض موجز لبعض ما ناقشه ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، من علم المنطق،

---

(١) انظر: أثر المنطق اليوناني على بحوث علماء المسلمين في الإلهيات في رأي شيخ الإسلام ابن تيمية ــ دراســة ونــقــد: ٦ـ٧.

لم يستوف جميع الأبواب، بل ولا ذكر ما يتعلق بباب واحد كاملا، وصفحات جميع البحث لا تتجاوز (٤٢ص)، نصيب ما يتعلق بشيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ، منها (١٥ص) وليس هذا نقصا في البحث، ولكنه كتب ما التزم به.

٦) وهناك دراسات أخرى نقدية تناولت منهج ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، المعرفي بالنسبة للمنطق، ومع خطإ توجههم فلم يستوفوا جميع أبواب المنطق، وكل هؤلاء ذكروا شبها كثيرة حول موقف شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ من المنطق الأرسطي، ولابد من القيام بدراسة مناسبة للرد عليها، وكشف باطلها.

وهذه الدراسات هي ماكتبه:

- د.علي سامي النشار في كتابه: (مناهج البحث عند مفكري الإسلام).
- سعيد فوده في كتابه: (تدعيم المنطق).
- حسن حنفي في كتابه: (مقدمة في علم الاستغراب)

۞ خطة البحث:

يتكون هذا البحث من مقدمة وتمهيد وأربعة فصول وخاتمة.

المقـــدمة: وتشتمل على:أهمية الموضوع،وأسباب اختياره،والبحوث والدراسات السابقة ،وخطة البحث ،ومنهج البحث، والشكر والتقدير.

تمهيـــــد: **في حقيقة المنطق وتاريخه وحكمه وحقيقة تأثر العلوم به وموقف شيخ الإسلام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ **من ذلك.**

ويحتوي على أربعة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة علم المنطق.

المطلب الثاني: تاريخه وضعا ودخولا إلى الأمة الإسلامية.

المطلب الثالث: حكمه.

المطلب الرابع: موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من حقيقة تأثر العلوم الإسلامية بالمنطق الأرسطي.

الفصل الأول: موقف شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ من الحد ومتعلقاته.

ويحتوي على تمهيد وسبعة مباحث:

التمهيد: موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من تقسيم العلم إلى بدهي ونظري.

ويحتوي على مطلبين:

المطلب الأول: حقيقة البدهي والنظري.

المطلب الثاني: نقض التقسيم.

المبحث الأول: موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من حقيقة الحد وأقسامه، ومكانته بين المعرفات.

ويحتوي على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة الحد.

المطلب الثاني: أقسامه.

المطلب الثالث: مكانته بين المعرفات.

المبحث الثاني: موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من مبادئ الحد.

ويحتوي على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الدلالات.

المطلب الثاني: الكليات الخمس.

المطلب الثالث: المعاني المفردة المدلول عليها بالكليات الخمس.

المبحث الثالث: موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من أركان الحد وشروطه.

ويحتوي على مطلبين:

المطلب الأول: أركان وشروط الحد التام.

المطلب الثاني: أركان وشروط الحد الناقص.

المبحث الرابع: موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ **من علاقة الحد بقسم التصورات سلباً وإيجاباً.**

ويحتوي على مطلبين:

المطلب الأول: موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من قاعدة(إن التصور لا ينال إلا بالحد).

المطلب الثاني: موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من قاعدة(إن الحد لا بد أن ينتج عنه تصور).

المبحث الخامس: موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ **من وجود الحد على شرط المناطقة وأدلة بطلان ذلك.**

ويحتوي على مطلبين:

المطلب الأول: أدلة شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ على استعصاء الحد.

المطلب الثاني: اعتراف النظار باستعصاء الحد. كما نقله شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

المبحث الخامس: الحدود الشرعية واللغوية وتفصيلها عند شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

ويحتوي على مطلبين:

المطلب الأول: الحدود الشرعية.

المطلب الثاني: الحدود اللغوية.

المبحث السابع: التعريف بالمميز عند شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ **وأفضليته على التعريف بالحد على طريقة الأرسطيين.**

ويحتوي على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم التعريف بالمميز.

المطلب الثاني: أدلة صحته وترجيحه على الحد الحقيقي عند الأرسطيين.

المطلب الثالث: ذكر من قال باالحد المميز من النظار كما نقله شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

الفصل الثاني: موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ **من القياس ولواحقه**.

ويحتوي على تمهيد وتسعة مباحث:

تمهيد: حقيقة القياس وأنواعه.

المبحث الأول: حقيقة قياس الشمول وموقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ **منه.**

ويحتوي على مطلبين:

المطلب الأول: حقيقة قياس الشمول.

المطلب الثاني: موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ منه.

المبحث الثاني: حقيقة قياس التمثيل وموقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ **منه.**

ويحتوي على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة قياس التمثيل.

المطلب الثاني: موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ منه.

المطلب الثالث: موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من أشهر القواعد المتفرعة عنه (قياس الغائب على الشاهد).

المبحث الثالث: حقيقة الاستقراء وموقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ **منه.**

ويحتوي على مطلبين:

المطلب الأول: حقيقة الاستقراء.

المطلب الثاني: موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ منه.

المبحث الرابع: موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من علاقة القياس بالتصديقات سلباً وإيجاباً.

ويحتوي على مطلبين:

المطلب الأول: موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من قاعدة(أن التصديق لاينال إلا بالقياس).

المطلب الثاني: موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من قاعدة(أن القياس لابد أن ينتج عنه تصديق).

المبحث الخامس: موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من اشتراط تركيب القياس من مقدمتين.

ويحتوي على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من قولهم (إفادة القضية الواحدة العلم).

المطلب الثاني: موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من الحد الأوسط.

المطلب الثالث: أدلة بطلان ذلك.

المبحث السادس: موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من اشتراط الكلية الموجبة في إنتاج القياس.

ويحتوي على مطلبين:

المطلب الأول: وجه اشتراط المناطقة ودليل بطلانه.

المطلب الثاني: أن اجتماع الخستين مانع من الإنتاج.

المبحث السابع: موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من مواد الأقيسة.

ويحتوي على خمسة مطالب:

المطلب الأول: الحسيات.

المبحث الثاني: طريقة الإنشاء.

ويحتوي على مطلبين:

المطلب الأول: الدليل السمعي.

المطلب الثاني: الدليل العقلي.

الفصل الرابع: شبهات المناوئين لموقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ **من المنطق والرد عليها.**

ويحتوي على مبحثين:

المبحث الأول: شبهاتهم على موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ **الإجمالي من المنطق الأرسطي.**

ويحتوي على مطلبين:

المطلب الأول: شبهتهم على رد شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ للمنطق الأرسطي.

المطلب الثاني: زعمهم أن ردود شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ على طريقة الشكاك والسوفسطائيين.

المبحث الثاني: شبهاتهم على موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ **من تفاصيل المنطق الأرسطي.**

ويحتوي على مطلبين:

المطلب الأول: شبهاتهم على موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من الحد ومتعلقاته.

المطلب الثاني: شبهاتهم على موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من القياس ولواحقه.

خاتمة: في أهم نتائج البحث.

الفهارس العلمية والفنية وهي:

- فهرس الآيات.

- فهرس الأحاديث والآثار.
- فهرس الأعلام المترجمين.
- فهرس المصادر والمراجع.
- فهرس موضوعات البحث.

منهج البحث:

❖ ذكر موقف شيخ الإسلام من جميع أبواب المنطق الأرسطي،متجنباً قدر المستطاع التطويل ،وسلكت في ذلك منهج الجمع والتحليل مع الاختصار غير المخل.

❖ نقل موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من جميع مؤلفاته، واختيار أجمعها وأشملها والإحالة إلى أقواله الأخرى التي قاربته في المعنى إذا كان في ذلك زيادة فائدة.

❖ نقل كلام شيخ الإسلام ملخصاً له ومسهلا ماجاء في عبارته من صعوبة،وإذا وجدت لفظه مختصراً بيناً ذكرته بكامله، إلا إذا كان طويلاً أو مبثوثاً في مواضع مختلفة متباعدة فإني ألخصه بعبارتي وأكتفي بالعزو إلى موضعه من كتبه.

❖ تتبع أجمع وأقوى الشبهات التي أثارها الناقدون لشيخ الإسلام على نقضه للمنطق اللاأرسطي والرد عليها.

❖ محاولة بيان منهج شيخ الإسلام الجدلي الذي سلكه في الرد على أهل المنطق الأرسطي

❖ عزو الآيات إلى مواضعها، وذلك في صلب الرسالة.

❖ تخريج الأحاديث النبوية، وعزوها إلى مصادرها.

❖ الترجمة للأعلام غير المشاهير في نظر الباحث، وإذا ورد العلم ولم يعرف به فمعناه أنه قد عُرف به في موضع آخر، وينظر موضع ترجمته في فهرس الأعلام.

- السير على منهج البحث العلمي في النقولات، واستعمال علامات الترقيم.
- تذييل البحث بالفهارس كما هو مبين في الخطة.



شكر وتقدير

وفي ختام هذه المقدمة أحمد الله تعالى المستحق الحمد بأجمل المحامد وأحسنها، وأشكره تعالى شكراً وافياً على نعمه التي لا أحصي عدها.

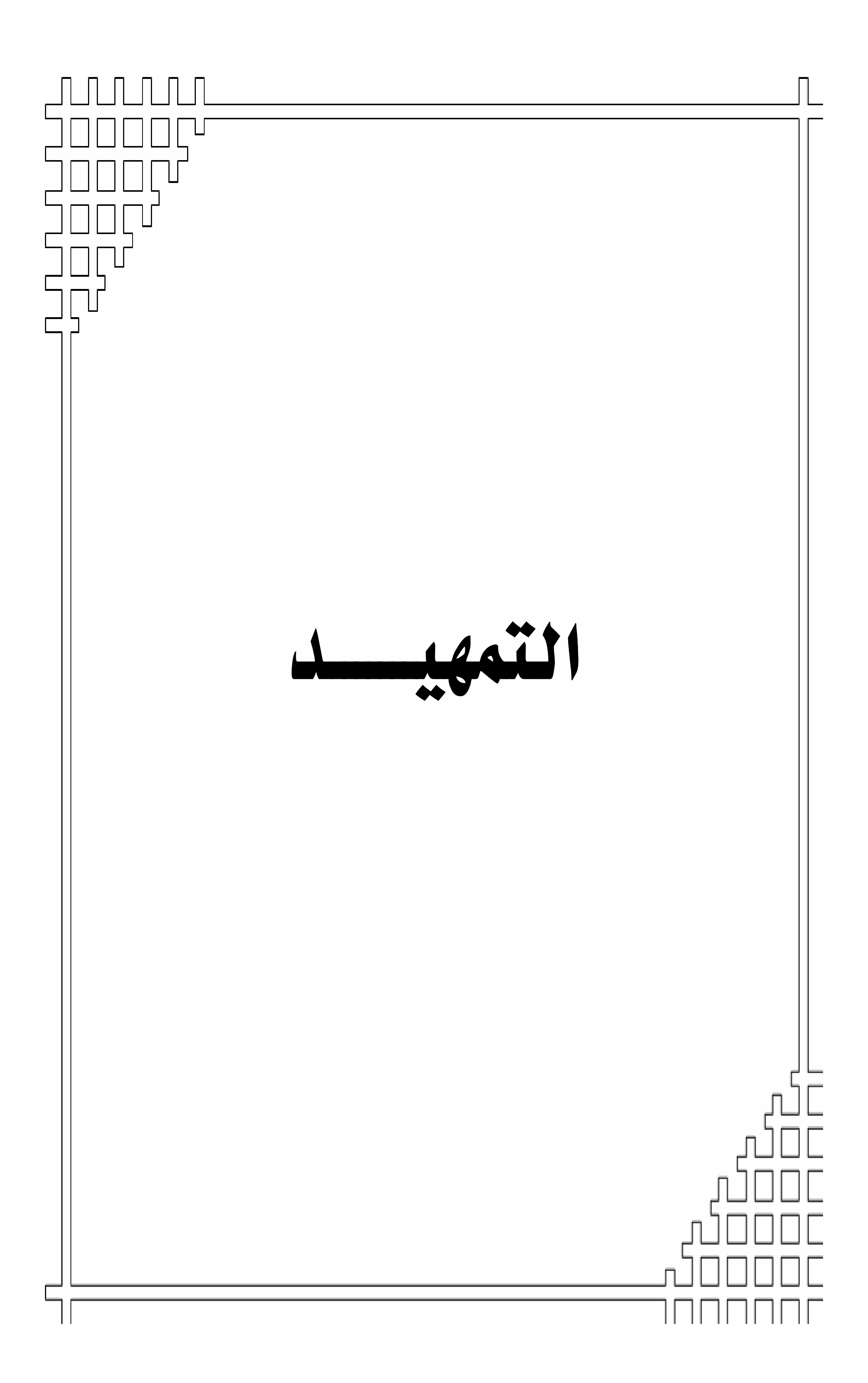
ثم أُثنّي بمن لهما علي أعظم الامتنان بعد الله الجميل الإحسان، والديّ المحفوفين بنعم الله، فلهما الشكر الجزيل الموفور، وأسأل الله العظيم الذي هو قادر على إثابتهما أن يوليهما حفظه وأن يبارك في عمرهما ، وأن يرفع درجاتهما في الدنيا والآخرة .

ثم أُثلّث بالشكر أطيبه، لكل من أعانني برأي أو مشورة أو تصويب أو إرشاد في جميع مراحل البحث،وأخص بالذكر منهم شيخي وأستاذي الجليل: أ.د سعيد بن محمد معلوي الذي تفضل بإشرافه علي في هذه الرسالة، على ماغمرني به من كريم أخلاقه ،وما أمدني به من خالص نصائحه.

ثم لا يفوتني أن أتقدم بالشكر لهذا الصرح العظيم، الجامعة الإسلامية، ممثلة في مديرها، وكلية الدعوة وأصول الدين، وقسم العقيدة متوّجاً بمشايخي الفضلاء وأساتذتي النبلاء.

والشكر موصول إلى من تفضل بقبول مناقشة هذه الرسالة وتحمل عناء قراءتها ليفيدني وينبهني على مواضع الخلل فيها.

وأسأل الله العظيم أن يتقبل عملي هذا ، وأن يجعله رفعة لي في درجاتي لأعلى منازل الدنيا والآخرة،إنه سميع مجيب، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .



التمهيـــد

التمهيـــــد

في حقيقة المنطق وتاريخه وحكمه وحقيقة تأثر العلوم به وموقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ من ذلك

ويشتمل على أربعة مطالـب:

- المطلب الأول: حقيقة علم المنطق.
- المطلب الثاني: تاريخه وضعا ودخولا إلى الأمة الإسلامية.
- المطلب الثالث: حكمه.
- المطلب الرابع: موقف شيخ الإسلام من حقيقة تأثر العلوم الإسلامية بالمنطق الأرسطي.

المطلب الأول
حقيقـــة المنطـــق

أولاً: المنطق في اللغة:

استعملت هذه الكلمة عند العرب على عدة معاني أذكر منها ما يناسب هذا المبحث:

المعنى الأصلي:

يقال: نطق ينطق نطقا ومنطقا بمعنى تكلم بصوت وحروف تعرف بها المعاني.[1]

قال ابن فارس[2]: «النون والطاء والقاف أصلان صحيحان أحدهما: كلام أو ما أشبهه»[3].

وهذا هو الاستعمال الأول الذي دلت فيه الكلمة على معناها الحقيقي.

المعنى الفرعي:

واستعملت كذلك في غير الناطق إذا أَفهم شيئا استعمالاً مجازيا[4]، كقول جرير:

لقـد نطـق الحمامُ لتطربـا[5]

---

(١) انظر: القاموس المحيط: ١/ ٩٢٦، مادة (نطق)، تاج العروس: ٧/ ٧٦، مادة (نطق).

(٢) هو: الإمام العلامة اللغوي المحدث أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب القزويني، المعروف بالرازي، المالكي، اللغوي، صاحب كتاب المجمل ومعجم مقاييس اللغة، قال الذهبي: "وكان من رؤوس أهل السنة المجردين على مذهب أهل الحديث"، مات بالري سنة خمس وتسعين وثلاث مئة. انظر: سير أعلام النبلاء ١٧/ ١٠٣ - ١٠٥، بغية الوعاة للسيوطي ١/ ٣٥٢.

(٣) معجم مقاييس اللغة: ٩٩٥، مادة (نطق).

(٤) انظر: تاج العروس: ٧/ ٧٧، مادة (نطق)، الكليات: ٤/ ١٩.

(٥) انظر: تاج العروس: ٧/ ٧٧، مادة (نطق).

وأنشد سيبويه:

لم يمنع الشرب منها غير أن نطقت   حمامةٌ في غصون ذات أوقال[١]

ومنه قولهم: «أو كتابٌ ناطق».[٢]

ويدخل في هذا المعنى كل علاقة تدل على إطلاق اسم الملزوم على اللازم؛ إذ هي علاقة مسموعة من العرب، ومنه قوله تعالى: ﴿أَمۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡهِمۡ سُلۡطَٰنٗا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ﴾ [الروم:٣٥]؛ أي يدل، وسميت الدلالة كلاما لأنها من لوازمه.[٣]

ولذلك جاز من هذا الباب إطلاق لفظ «المنطق» على العلم المعروف الذي يتضمن أحكامَ الألفاظ من حيث هي دالة على المعاني، وأحكامَ الفكر من حيث هو متصوِّر لتلك المعاني أو مصدِّق بها.

وذلك لما لاحظوا في هذا الاستعمال من العلاقة التي بين النطق بمعناه الحقيقي الذي هو التكلم بصوت بواسطة اللسان، وبين التصور والتصديق اللذين هما من أعمال النفس الباطنيةِ، وهما متلازمان؛ فلا يمكن للتصور والتصديق أن يظهرا إلى الحس إلا بالنطق، ولا يمكن للنطق أن يكون إلا عن تصور أو تصديق، فلأجل هذه العلاقة اللزومية بينهما أطلقوا أحدهما - وهو الظاهر المحس- على الآخر، وهو الباطن الخفي.

وقد أشار الراغب الأصفهاني إلى قريب من هذا، حيث قال بعد أن ذكر أن لفظ المنطق استعمل في غير الكلام على طريق التشبيه: «والمنطقيون يسمون القوة التي منها النطق نطقا، وإياها عنوا حيث حدوا الإنسان فقالوا: هو الحي الناطق المائت، فالنطق لفظ مشترك عندهم بين القوة الإنسانية التي يكون بها الكلام وبين الكلام المبرَز

(١) انظر: لسان العرب: ٦/ ٤٤٦٢، مادة (نطق).

(٢) المصدر السابق: ٦/ ٤٤٦٢.

(٣) انظر: جامع العبارات في تحقيق الاستعارات: ٢٣٢.

بالصوت، وقد يقال: الناطق لما يدل على شيء...».[1]

وقال أبو البقاء الكفوي: «وقد يراد بالنطق ما يجري على الجنان لا ما يجري على اللسان»[2].

وعلى هذا التحقيق ينبغي أن يحمل كلام الفارابي الوارد في كتابه (إحصاء العلوم)الذي يعد به السابق إلى محاولة الوقوف على تأصيل لغوي لكلمة المنطق، حيث يقول:

«وأما عنوانه فإنه بين أنه ينبئ عن جملة غرضه، وذلك أنه مشتق من النطق، وهذه اللفظة تقال عند القدماء على ثلاثة معان، أحدها: القول الخارج بالصوت، وهو الذي به تكون عبارة اللسان عما في الضمير، والثاني: القول المركوز في النفس، وهو المعقولات التي تدل عليها الألفاظ، والثالث: القوة النفسانية المفطورة في الإنسان... فهذا العلم لما كان يعطي قوانين في النطق الخارج، وقوانين في النطق الداخل، ويقيم بما يعطيه من القوانين في الأمرين النطق الثالث الذي هو في الإنسان بالفطرة، ويسدده حتى لا يفعل فعله في الأمرين إلا على أصوب ما يكون وأتمه وأفضله، سمي باسم مشتق من النطق الذي يقال على الأنحاء الثلاثة، كما أن كثيرا من الكتب التي تعطي قوانين في المنطق الخارج فقط من كتب أهل العلم في النحو فقط، تسمى باسم المنطق، وبيِّنٌ أن الذي يسدد نحو الصواب في جميع أنحاء النطق أحرى بهذا الاسم».[3]

ومراده بالأنحاءالثلاثة ماتقدم ذكره أنها هي مباحث الألفاظ والتصورات والتصديقات.

وبهذا يتبين أن كلامه ليس مجرد تبرير لخطإ لغوي كما أشار إلى ذلك البعض.[4]

---

(١) مفردات القرآن: ٨١١.

(٢) الكليات: ٤/ ١٨

(٣) إحصاء العلوم: ٣٦، ٣٧.

(٤) انظر على سبيل المثال: المنطق الصوري لبدوي: ٦، والمنطق الصوري للنشار: ٤، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق: ٣٥.

ثانياً: المنطق في الاصطلاح:

نُقل عن معلمهم الأول مؤسس علم المنطق أرسطو بأنه عرف المنطق بقوله: «آلة العلم وموضوعه الحقيقي».[1]

وقال المعلم الثاني(الفارابي): «صناعة المنطق تعطي جملة من القوانين التي شأنها أن تقوم العقل، وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق في كل ما يمكن أن يُغلط فيه من المعقولات؛ والقوانينِ التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات؛ والقوانين التي يمتحن بها في المعقولات ماليس يؤمن أن يكون قد غلط فيه غالط».[2]

ومن البين أن هذا الكلام لايعدو أن يكون تصريحاً بمنفعة علم المنطق، ولا يرقى لأن يكون تعريفاً على ماتقتضيه قواعدهم، فإنه ليس فيه ذكر شيء من ذاتيات علم المنطق.

ومن نظر إلى كلام الفارابي خاصة بأدنى تفحص تبين له ماذكر، من أنه لم يرد التعريف وإنما أراد المنفعة، حيث تردد في كلامه ذكر الغرض قبل تلك العبارة وبعدها، فأخذها من أخذها على أنها تعريفات، وليس الأمر كذلك.

وأول من عرفه على طريقة المناطقة وقواعدهم ـ فيما أعلم ـ هو ابن سينا ثم توالت بعد ذلك تعريفاته من المنطقيين.

• قال ابن سينا هو: «آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل في فكره».[3]

• وقال أيضا: «فالمنطق علم يُتعلم فيه ضروب الانتقالات من أمورحاصلة في ذهن الإنسان إلى أمور مستحصلة».[4]

---

(١) انظر: صوان الحكمة: ١٤٣، المنطق الصوري للنشار: ٩.

(٢) إحصاء العلوم: ٢٧.

(٣) الإشارات والتنبيهات: ١١٧.

(٤) المصدر السابق: ١٢٧.

• وقال الغزالي: «علم المنطق هو: القانون الذي به يميز صحيح الحد والقياس عن فاسدهما».[1]

• وقال الساوي: «قانون صناعي عاصم للذهن عن الزلل، مميز لصواب الرأي عن الخطأ في العقائد»[2].

• وقال ابن خلدون: «علم المنطق: وهو قوانين يعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعرفة للماهيات، والحجج المفيدة للتصديقات».[3]

• وقال الجرجاني: «علم المنطق: آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر».[4]

• وقال التهانوي: «علم بقوانين تفيد معرفة طرق الانتقال من المعلومات إلى المجهولات وشرائطها، بحيث لا يعرض الغلط في الفكر».[5]

وكل هذه التعاريف وإن كثرت فإن مدارها على قطبين أساسين لا تخرج عنهما.

الأول: تعريفه باعتبار كونه آلة يتوصل بها إلى العلوم الأخرى.

الثاني: تعريفه باعتباره علما من العلوم قائما بنفسه.

فمن نظر إلى جهة حاجة العلوم إليه جعله علما مستقلاً وسماه رئيس العلوم.

ومن نظر إليه من جهة حاجته إلى العلوم لتطبيقه جعله آلة وسماه خادم العلوم[6].

---

(١) مقاصد الفلاسفة: ٣٦.

(٢) البصائر النصيرية: ٢٥.

(٣) المقدمة: ٣/ ١١٣٦.

(٤) التعريفات: ٣٢١.

(٥) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون: ١/ ٤٦.

(٦) انظر: رسائل الشجرة الإلهية: ١/ ٤٤، ٤٥، المواقف للإيجي: ١/ ٤٥.

موقف ابن تيمية من تعريف المنطق:

لم يهتم ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ بنقد التعريف من حيث هو تعريف، بقدر ما اهتم بنقض ما ضمنوه من فائدته المدعاة، أو منفعته التي ألصقوها به وقرروا أنه لا تحصل للغالب إلا به، وهي عصمة الأفكار من الخطأ.

فقرر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: أن هذا العلم ليس من العلوم النافعة أصلا، لا بالضرورة ولا بالاختيار، وانحصر نقده رَحِمَهُ ٱللَّهُ لهذا التعريف في أربعة وجوه:

الأول: أن قولهم: آلة تعصم الأفكار مجرد دعوى كاذبة، ليس لها حقيقة في نفس الأمر، بل من المعلوم بالضرورة أن أغلب الأمم وخاصة أتباع الأنبياء لم يكونوا بحاجة إليه، ولم تكن أفكارهم فاسدة.

وقرر شيخ الإسلام أن الفطرة الصحيحة كفيلة بالتعرف على الصواب من الأفكار وتمييز صحيحها من فاسدها.(١)

الثاني: أنه قد ثبت العكس وهو أن هذا المنطق مفسد للأفكار، وعديم الفائدة في إصلاحها، ولو كان ينفع لنفع واضعيه؛ فإنهم كانوا أهل أوثان وشرك، فلو كانت الأفكار الصحيحة تدرك به، وتدرأ به المفاسد لظهر ذلك على أهله، ولما ضلوا ذلك الضلال.(٢)

الثالث: أن قياسهم نسبة المنطق إلى الفكر على نسبة النحو إلى اللسان والعروض إلى الشعر مغالطة، لاتقوم دليلاً لإثبات ما أرادوا إثباته لعلم المنطق.

وذلك بدليل الفارق بينهما؛ حيث إن العقليات مما يدرك بالفطرة والاستعداد الفكري ولا يقلد فيه أحدٌ، بخلاف العربية والشعر فإن مبناها على التقليد والاتباع.(٣)

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية: ٢/ ٣١٣، ٢٢٧.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٢ / ٣١٣.

(٣) انظر: المصدر السابق: ٢/ ٣١٣.

الرابع: أن هذا المنطق بصورته الحالية المتداولة بينهم لايحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد، فمن كان بليداً عديم الاستعداد الفطري فلا تنفعه جميع علوم الفكر المنطقية ولا غيرها، ومن كان ذكياً سليم الفطرة فإنه ليس بحاجة إلى ذلك.(١)

(١) انظر: الفتاوى الكبرى لابن تيمية: ٥/ ٨٤.

المطلب الثاني
تـاريخه وضعاً ودخولاً إلى الأمة الإسلامية

إن الكلام في تاريخ المنطق اليوناني كثير، وطرائق الباحثين والكتّاب في عرضه وتصنيفه أيضاً كثيرة، كل بحسب طبيعة بحثه وما تقتضيه كتابته، وقد اقتضت طبيعة هذا البحث تقسيم الكلام عليه على حسب عنوان هذا المطلب إلى قسمين:

القسم الأول: أتكلم فيه بإيجاز عن تاريخ المنطق قبل دخوله إلى الحضارة الإسلامية.

القسم الثاني: أذكر فيه نبذة تاريخية عنه بعد دخوله إلى الحضارة الإسلامية.

وقد جعلت كل قسم على مراحلَ، وذلك لتسهيل تصور تاريخ هذا العلم، وتكوين عرض تاريخي موجز متكامل لنشأة هذا العلم ووضعه وانتقاله إلى الحضارات.

وقد ضربت صفحاً عن ذكر تاريخه في الحضارة الغربية التي هي المرحلة الأخيرة من مراحل تنقله، وذلك لخروجه عن موضوعي وانعدام فائدة ذكره فيه.

القسم الأول: تاريخ المنطق وضعاً:

وهو يتضمن نبذة عن تاريخ المنطق قبل تسلله ودخوله إلى الحضارة الإسلامية، وهي فترة تمتد من القرن السادس قبل الميلاد إلى القرن التاسع الميلادي الذي هو عصر الترجمة إلى العربية، وقد ارتأيت أن يكون الكلام فيه على ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى:[1]

وهي المرحلة الممهدة لظهور علم المنطق، تلك الحقبة التي ظهر فيها السوفسطائيون[2]، وهو مذهب ابتليت به الحضارة الإغريقية، تمرد أصحابه على التوجهات الفكرية التي كانت سائدة آنذاك، واشتهروا بإنكار حقائق الأشياء والجدال في المسلمات، وإقامة الدليل على الشيء ونقيضه، وكان لهم في ذلك طرق حاول بعض المؤرخين للفلسفة تلمسَ بعضها في دياجير تاريخ تلك الحقبة[3]، ولكن الأمر الجامع بينهم باتفاق الحكماء اليونانيين والمؤرخين ممن تكلم عن مقالتهم ووصفها[4]: أن حكمةً – ما- مموهة غير حقيقية تكونت وتبلورت بينهم، كانوا بواسطتها يجادلون ويحاجون غيرهم.

وقد سُمي فعلهم هذا (سفسطة) تعريب (سوفسطيقا)، وهي تعني كما ذكروا: الحكمة المموهة، وهم ينسبون إليها، وقد قيل إنهم ينسبون إلى رجل اسمه (سوفسطا)، وقد رده المحققون[5]، وذكروا أنه مذهب ذو نزعة فردية تطرفية ليس له مجتمع آوى إليه، يضم تحت عنوانه مجموعة من الشكوكات والإشكالات على الحقائق والإنكارات للمسلمات في الفلسفة اليونانية، وقد عزوا ذلك باختراعهم طرقاً في الجدال والإقناع، ومهروا فيها، حتى كان الرجل منهم يفتخر بقدرته على إثبات الشيء

---

(١) انظر: عبدالرحمن بدوي في كتابه موسوعة الفلسفة: ١/ ٥٨٦، وكتابه ربيع الفكر اليوناني: ٢٢١، تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم: ٥٧، فجر الفلسفة اليونانية لأحمد الأهواني: ٢٤٦، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي: ٢/ ٣٣، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون: ١٤٧.

(٢) انظر: لتعريف السفسطة: إحصاء العلوم: ٣٩، ٤٠، الشفاء: ٤/ ١.

(٣) انظر: مثلاً ماذكره عبدالرحمن بدوي في كتابه موسوعة الفلسفة: ١/ ٥٨٦، فجر الفلسفة اليونانية لأحمد الأهواني: ٢٤٦، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي: ٢/ ٣٣.

(٤) انظر: إحصاء العلوم: ٤٠، الرد على المنطقيين: ٣٢٩.

(٥) انظر: المصدرين السابقين.

ونقيضه، وسمي فيما بعد هذا التجمع من المعلومات المتناقضة والمغلوطة والمموهة: سفسطة، وهي تشبه إلى حد كبير مذهب التفكيكية في قراءة النصوص، بل التفكيكية ضرب من السفسطة.

ومن أعلام السوفسطائية:

• **بروتاغوارس:**[1] وهو فيلسوف سوفسطائي عاش ما بين ٤٨٠ ق.م إلى ٤١٠ ق.م، اشتهر بإلقاء الخطب البليغة والدعوة إلى السفسطة، له كتاب سماه (الحقيقة)، اتهمه الإغريق بالإلحاد فحكم عليه بالإعدام، وأحرقت كتبه علناً، ويذكر أنه حاول الفرار فمات غرقاً في أثناء ذلك.

• **غورغياس:**[2] وهو فيلسوف سوفسطائي عاش ما بين فترة ٤٨٠ ق.م وفترة ٣٧٥ ق.م، يقال: إنه كان أفصح أهل زمانه، ذكره أفلاطون في إحدى محاوراته، في حوار عنونه باسمه مشيداً بقدرته على الجواب على أي سؤال يلقى إليه، مات عن عمر يناهز المائة أو يتجاوزها.

وقد تصدى لمجادلة هؤلاء السوفسطائيين من عاصرهم من فلاسفة اليونان، وأشهر من قام بذلك على الإطلاق ثلاثة:

• **سقراط:**[3] وهو فيلسوف يوناني عاش في الفترة بين عام ٤٧٠ ق.م وعام ٣٩٩ ق.م، من كبار فلاسفة الإغريق، وهو أستاذ أفلاطون، لم يخلف كتباً، جاهر اليونان بالإنكار على أمور خالفهم فيها، قيل: منها عبادة الأصنام، فاتُّهم بالإلحاد

(١) انظر: معجم الفلاسفة، طرابيشي: ١٧٠، تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم: ٥٩، وفجر الفلسفة اليونانية أحمد الأهواني: ٢٧٤.

(٢) انظر: ترجمته في تاريخ الفلسفة اليونانية لمصطفى النشار: ٢/ ٥٦، وفجر الفلسفة اليونانية أحمد الأهواني: ٢٧٥.

(٣) انظر: ترجمته في تواريخ الحكماء والفلاسفة للشهرزوري: ١/ ١٥٠ محبوب القلوب: ٢٣٦، مختصر ترجمة قدماء الفلاسفة: ٨٧، معجم الفلاسفة، طرابيشي: ٣٦٥.

والسفسطة فحكم عليه بالإعدام، وقَبِلَ الحكم باستسلام، ويقال: إنه قد عرض عليه الفرار فرفض ذلك بحجة أن الحكمة تأبى مخالفة السلطان.

• **أفلاطون**(١)، من كبار فلاسفة اليونان، عاش في الفترة من ٤٢٧ ق.م و٣٤٧ ق.م، وهو من أسرة أرستقراطية (من نبلاء اليونان) أثينية، امتازت فلسفته بالحكمة الإلهية، اشتهر بنظرية المثل(٢)، له مصنفات كثيرة منها: الجمهورية - المحاورات.

• **أرسطوطاليس**، وسيأتي الكلام عليه.

فكانت تلك المحاورات والمجادلات التي قام بها هؤلاء الفلاسفة للسوفسطائيين هي المادة الأساس التي منها تكون علم المنطق وتشكل.

لقد اقتحم اليونانيون ميدان الفكر بقوة شديدة باختراعهم لهذا العلم، ونجحوا به في دفع هجمات السوفسطائيين على مسلماتهم الفكرية والحضارية والدينية، وذلك أنهم شرعوا في إخراج الكامن في الفطرة بالقوة إلى الفعل، أو من عالم الضمير إلى ألفاظ وقضايا وأقيسة بمجادلتهم ودفعهم للسوفسطائيين، حتى جاء أرسطوطاليس فجمع ما تفرق ونسق المبعثر وهذب المستطال، وأضاف إليه ما تفطن إليه بعقله، وترك بعضاً مما لا يناسبه مما أخذت به المدرسة الرواقية - مثلاً-، فبذلك تم وضعه لعلم المنطق المنسوب إليه الآن، وسارت المدرسة المشائية بعده على خُطاه، حتى غلبت وانتصرت على السوفسطائيين وأنهت حقبة السفسطة.

وقد زاغ بصر بعض أدعياء الفلسفة في هذا العصر فسموا السوفسطائيين بالتنويريين، وزعموا أنهم هم السابقون إلى الدعوة إلى حرية الفرد ضد الأرستقراطية

---

(١) انظر: تواريخ الحكماء والفلاسفة للشهرزوري: ١/ ١٩٠ محبوب القلوب: ٢٥٧، مختصر ترجمة مشاهير قدماء الفلاسفة: ٩٥، معجم الفلاسفة، طرابيشي: ٧١.

(٢) هي العالم الغيبي العقلي الموازي للعالم الظاهر الحسي.

وغيرها، وتكلموا بكلام فخم تمجيداً لموقفهم وإنجازاتهم ونظرياتهم رجماً بالغيب.[1]

والصواب من القول أن هذه الطائفة السوفسطائية مما اتفق الفلاسفة اليونان وجميع أهل الأديان على ذمها، فلم ترد في كتاب من كتب التاريخ والنحل إلا مذمومة، حتى أتى هؤلاء الأشقياء ممن تشابهت معهم قلوبهم، فجعلوا يستحسنون منهم ما اتفق العقلاء على ذمه فيهم ورفضه.

المرحلة الثانية:[2]

وهي مرحلة كمال علم المنطق وبلوغه حد اعتباره علماً من جملة العلوم الفلسفية، بل واعتباره رئيسها أو خادمها.[3]

تقدمت الإشارة إلى أن سقراط وأفلاطون وأرسطو ومن معهم قد تصدوا للسوفسطائيين بالمجادلة والمحاورة، فكانت عملية الجدال والإبطال تقتضي أن هناك قواعد معلومة متبعة مسلوكة تمثل قانوناً يرجع إليه لتصحيح الفكرة، لكن هذا القانون كان بحاجة إلى من يبرزه من القوة إلى الفعل ومن الضمير إلى العبارة، فكان الذي تولى هذا الأمر هو المعلم الأول - كما لقبوه - أرسطوطاليس، فقد عمد إلى ذلك الكم من المعلومات، فجمعه وصنفه ذلك التصنيف المعروف، وسماه آلة العلوم، وكان يلقبه رئيس العلوم[4] وتبعه على ذلك تلاميذه وأهل مدرسته التي سميت المشائية، وكانت أقوى مدرسة في الحضارة اليونانية على الإطلاق، فنجحت في إشاعة علم المنطق وإظهاره وتوضيحه لطلبة الفلسفة.

---

(١) انظرعلى سبيل المثال: عبدالرحمن بدوي في كتابه موسوعة الفلسفة: ١/ ٥٨٦، وكتابه ربيع الفكر اليوناني: ٢٢١، وتاريخ الفلسفة اليونانية لمصطفى النشار: ٢/ ٣٣.

(٢) انظر: المنطق وتاريخه: ١٩، أرسطو لمجدي كيلاني: ٣٦٧.

(٣) انظر: رسائل الشجرة الإلهية: ١/ ٤٤، ٤٥، المواقف للإيجي: ١/ ٤٥.

(٤) انظر: المصدرين السابقين.

وكذلك المدرسة الرواقية فقد كان لها إسهام كبير في نشر المنطق، وإن كانت تخالف المدرسة المشائية كثيراً، ولكنها في المنطق لم تختلف معها كثيراً، إلا في القليل كنفيهم للحد واقتصارهم على الرسم، وفي الأقيسة كانوا يفضلون القياس الشرطي على الحملي.

وفيما يلي تعريف بأرسطو واضع علم المنطق ومؤلفه، وبالمدرسة المشائية لدورها الكبير في نشر علم المنطق وشرحه، والمدرسة الرواقية لما كان لها من إسهام كبير في تاريخ المنطق في هذه المرحلة.

• **أرسطوطاليس:**[(١)]

هو أرسطوطاليس بن نيقوماخوس، أشهر فلاسفة اليونان على الإطلاق، وأكثرهم تصنيفاً في جميع فروع الفلسفة، عاش في الفترة بين ٣٨٤ ق.م و٣٢٢ ق.م، درس على أفلاطون أستاذه في الأكاديمية قرابة عشرين عاماً، كان من أذكياء الدنيا، وهو أبو علم المنطق ومعلمه الأول، يقال: لقب المعلم الأول لأنه ألف كتاباً في المنطق سماه: (التعليم الأول)، أسس مدرسة اللوقيون في عام ٣٣٥ ق.م، وهي التي سُمي تلاميذه فيها بالمشائين؛ لأن أرسطو كان يدارسهم الفلسفة والعلم في أثناء المشي جيئة وذهاباً.

وهو الذي ربى وأدب وعلم الإسكندر المقدوني[(٢)] الأكبر المعروف، ألف كتباً كثيرة في جميع فروع الفلسفة المعروفة في زمنه منها:

• محاورة السوفسطائي.

---

(١) انظر: تواريخ الحكماء والفلاسفة للشهرزوري: ١/ ٢١٤، محبوب القلوب: ٢٧٤، مختصر ترجمة قدماء الفلاسفة: ١١٧، معجم الفلاسفة، طرابيشي: ٧١.

(٢) هو: الاسكندر بن فيلبس المقدوني، أشهر ملوك اليونان، باني الإسكندرية، كان أرسطو وزيره، كان قبل المسيح ب٣٠٠سنة، انظر ترجمته: البداية والنهاية ٢/ ٤٩٣.

- عن الفلسفة، وهو أكبر كتبه إلا أنه مفقود.
- المقولات، (قاطيغورياس).
- العبارة، (باري أرمينياس).
- التحليلات الأولى، (أنالوطيقا الأولى)، القياس.
- التحليلات الثانية، (أنالوطيقا الثانية)، البرهان.
- الجدل: (طوبيقا).
- الأغاليط السوفسطائية، (سوفسطيقا).

وغيرها كثير.

المدرسة المشائية:[(١)]

أسس أرسطو مدرسة اللوقيون في أثينا، وكان مما اعتاده أن يلقي دروسه على تلاميذه وهو يتمشى، فكانوا يماشونه ويتعلمون منه، فسمي أتباع هذه المدرسة بالمشائين.

امتازت هذه المدرسة بنصرة الفلسفة الأرسطية بما فيها منطقهُ.

ومن أعلامها:

- **ثيوفراسطس:**[(٢)] وهو فيلسوف يوناني أثيني الأصل والمنشأ، أول خليفة لأرسطو على مدرسته (اللوقيون)، عاش في الفترة بين ٣٦٨ ق.م و٢٨٥ ق.م، أوصى له أرسطو بأملاكه وفي ضمنها مكتبته، يقال: إنه المؤسس الحقيقي لمدرسة (اللوقيون)، وهو أول مشاءٍ نشر تعاليم أرسطو، وبقي على عهد أستاذه، دون أن يخالفه في شيء.

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي مراد وهبه: ٦٣٧، تاريخ الفكر الفلسفي أبو ريان: ٩٥، مترجمو وشراح أرسطو عبر العصور: ١٩.

(٢) انظر مصادر ترجمته: تواريخ الحكماء والفلاسفة للشهرزوري: ١/ ٢٣٦، أرسطو مجدي كيلاني: ٣٦٩، مترجمو وشراح أرسطو: ٢١.

• **يوديموس الرودسي:**[١] وهو من كبار المشائين الأول، كان تلميذاً لأرسطو وصديقاً وزميلاً لثيوفراسطس، عاش في النصف الثاني من القرن الرابع قبل الميلاد، خلف ثيوفراسطس على (اللوقيون).

المدرسة الرواقية:[٢]

هذه من أشهر المدارس الفلسفية اليونانية، كانت مزامنة لظهور المشائية تقريباً، واختطت لها مذهباً في الفلسفة خاصاً يمتاز بالمادية والحسية أكثر من غيره، كانت بين القرن الرابع ٣٢٢ق.م، إلى عام ٥٢٩ م، أي في عام إغلاق المدارس الفلسفية اليونانية.

بدأ فلسفتهم زينون الفينيقي، ولأنه كان يجتمع مع أصحابه في رواق من الأروقة فقد أطلق على أتباع مذهبه الرواقيين نسبة إلى ذلك الرواق.

وقد خالف الرواقيون المشائين في جميع فروع الفلسفة خلافاً كبيراً، لكن اختلافاتهم معهم في المنطق لم تكن جذرية في الأصول والقواعد العامة، حتى إنه يمكن أن يقال: إن منطق الرواقيين مجرد اختيارات من مجموع منطق المشائين، فمثلاً: لم يقل الرواقيون باشتراط الحد في التصور واقتصروا على الرسم، وأيضاً اعتبروا القياس الشرطي أجود من القياس الحملي، وهكذا.

ومن أعلامها:

• **زينون الكتيومي:**[٣] وهو فيلسوف يوناني من أصل سوري فينيقي، مؤسس

---

(١) انظر مصادر ترجمته: تواريخ الحكماء والفلاسفة للشهرزوري: ١/ ٢٣٨، معجم الفلاسفة طرابيشي: ١١٠، مترجمو وشراح أرسطو: ٢٥.

(٢) انظر: موسوعة الفلسفة لعبدالرحمن بدوي: ١/ ٥٢٧، المعجم الفلسفي مراد وهبه: ٣٥٢، الفلسفة الرواقية لعثمان أمين: ٤٥ وما بعدها، الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية : ١٠١.

(٣) انظر: محبوب القلوب اللاهيجي: ٣٤٢، معجم الفلاسفة طرابيشي: ٣٤٧، الفلسفة الرواقية عثمان أمين: ٤، قصة الفلسفة اليونانية: ٢٢٦.

المدرسة الرواقية، عاش في الفترة بين ٣٣٦ ق.م و٢٦٤ ق.م، درس في المدرسة الكلبية والميغارية والأكاديمية، وتأثر كثيراً بديمقريطس[١]، ثم انفرد بفلسفته الخاصة، التف لفيف من التلاميذ عليه، وكان يعقد مجلسه معهم في رواق من الأروقة، فسموا رواقية لأجل ذلك، كما تقدمت الإشارة إليه.

. كليانتس:[٢] وهو أول من خلف زينون في رئاسة الرواقية، كان متابعاً لمبادئ زينون، عاش في الفترة بين ٣٣١ ق.م و٢٣٢ ق.م، كان في أول أمره فقيراً يمتهن المصارعة، ثم طلب الحكمة حتى بلغ فيها ما بلغ، ضعفت في عهده المدرسة الرواقية؛لعدم كفاءته الحجاجية، ألف نحو ٥٠ كتاباً في جميع فروع الفلسفة، وهي عبارة عن شروح لكتب زينون وهرقليطس[٣].

. كريزيب:[٤] خلف كليانتس في رئاسة الرواق، وأعاد مجد وقوة المدرسة الرواقية، في عهده انتشرت الرواقية خارج حدود اليونان، فتأسس فرع لها في بابل، وفرع لها في إمبراطورية الرومان، كان يلقب بالسكين القاطع للأكاديميين، لقوة حجته وتمكنه من الرد عليهم.

المرحلة الثالثة:[٥]

وهذه مرحلة تضم في حقبتها بقايا المدرستين المشائية والرواقية، ويمكن أن

(١) هو:فيلسوف يوناني،يدعى الفيلسوف الضاحك بسبب مزاجه المرح،اشتهر عنه القول بالمذهب الذري ،توفي ٣٦١ق.م،انظر تاريخ الفلسفة اليونانيةص٣٨.

(٢) انظر: معجم الفلاسفة طرابيشي: ٨١، الفلسفة الرواقية عثمان أمين: ٤٦، تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم: ٢٤، دراسات في الفلسفة اليونانية: ٢/ ٣٣٧.

(٣) هو:فيلسوف يوناني ،عاش في القرن الخامس ق.م،ينظر ترجمته:معجمالفلاسفة ص٦٩٧.

(٤) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، أبو ريان: ٢٢٢، الفسلسفة الرواقية عثمان أمين: ٦٦، تاريخ الفلسفة اليونانية يوسف كرم: ٢٤٨.

(٥) انظر: موسوعة الفلسفة، لعبدالرحمن بدوي: ١/ ١٩٠، مترجمو وشراح أرسطو: ٣٧ ومابعدها.

نحدد ابتداءها بزمن ظهور الأفلاطونية المحدثة التي كان لها دور كبير في تاريخ علم المنطق، مع ملاحظة عدم انفرادها بذلك، فقد شاركها بقايا المشائين والرواقيين وغيرهم، إلا أن الأفلاطونية قد تمكنت من مزج خليط بين هذه الفلسفات حتى الشرقية منها، وأضافت الديانة النصرانية إلى ذلك كله، وبهذا كان لها قبول عند كثير من النصارى وغيرهم، وذلك لأنها استطاعت التلفيق بين أمور أربعة:

١- الفلسفة اليونانية.
٢- الفلسفة الهندية.
٣- الفلسفة المصرية.
٤- الديانة النصرانية.

ولقد تمكنت الأفلاطونية أيضاً من التصرف في كثير من كتب الفلسفة وترجمتها إلى السريانية لأنها كانت هي لغة النصارى.

وهذه المرحلة امتدت من القرن الثاني الميلادي إلى القر ن التاسع الميلادي.

ومن أعلام هذه المرحلة:

• **الإسكندر الأفروديسي:**[1] وهو فيلسوف يوناني، ينتمي إلى الأجيال المتأخرة من المشائين، وفي نهاية القرن الثاني الميلادي أصبح رئيساً لمدرسة أرسطو (اللوقيون) في أثينا من ١٩٨م إلى ٢١١م، ويعد هو أكبر شراح أرسطو حتى قيل فيه (أرسطو الثاني).

ومن شروحه على أرسطو:

• شرح كتاب المقولات.
• شرح كتاب العبارة
• شرح التحليلات الأولى.
• شرح طوبيقا.
• شرح التحليلات الثانية.

(١) انظر: معجم الفلاسفة، طرابيش: ٦٣، محبوب القلوب، اللاهيجي: ١١٥، مترجمو وشراح أرسطو: ٤٧.

• **فرفوريـوس:**[1] وهـو أعظـم تلاميـذ أفلـوطين، ومـن أبـرز أعـلام المدرسـة الأفلاطونية المحدثة، عاش في الفترة بين ٢٣٣م و٣٠١م، أشهر مؤلفاته على الإطلاق هو كتاب (إساغوجي) الذي ألفه ليكون مدخلاً إلى كتب أرسطو المنطقية، وظـل هـذا الكتاب مستعملاً قروناً في الشرق والغرب باعتباره أوضح المتون في المنطق.

وبعـض البـاحثين يرجـع سـبب انتـشار المنطـق هـذا الانتـشار الكبـير إلى حـسن عرضه في كتاب إيساغوجي.

ومما ألفه غير هذا:

• المدخل إلى القياسات الحملية.

• شرح كتاب المقولات.

وغيرها كثير.

• **مارينوس فيكتورينوس:**[2] عاش في القرن الرابع الميلادي، كان في روما يعلـم الحكمـة، واشـتهر حتـى جعلـوا لـه فيهـا تمثـالاً، تـرجم المقـولات، والعبـارة لأرسـطو، وإيساغوجي لفرفوريوس.

• **ثامستيوس:**[3] من فلاسفة المدرسة الأفلاطونية المحدثـة، عـاش في الفـترة بـين ٣١٧م و٣٨٨م تثقف بالقسطنطينية، وعلَّم بهـا ومـدناً أخـرى غيرهـا، فأصـاب شـهرة واسعة ونال حظوة كبيرة لدى الأباطرة المسيحيين، وخاصة عنـد قـسطنطين، واشـتغل كاتباً لجوليان الإمبراطـور الـذي ارتـد عـن النـصرانية إلى مـذاهب الفلاسـفة، ولمـا أراد جوليان بعث الوثنية التي هي دين أهل الفلسفة كان من أشد المؤيدين له.

من مؤلفاته:

---

(١) انظر: محبوب القلوب، اللاهيجي: ٣٧٢، مترجمو وشراح أرسطو: ٤٧، أخبار الفلاسفة أحمد أيوب: ٤٢١.

(٢) انظر: معجم الفلاسفة، طرابيشي: ٦٢٦، مترجمو وشراح أرسطو: ٥٥.

(٣) انظر: معجم الفلاسفة، طرابيشي: ٦٢، مترجمو وشراح أرسطو: ٥٦.

- شرح التحليلات الثانية.
- شرح السماع الطبيعي.
- شرح النفس، وغيرها.

ومن مميزات هذه المرحلة:[1]

- أنها منعدمة الإبداع بالنسبة إلى علم المنطق، فلم ينقل عنهم زيادة فيه.
- أنهاكتبت فيها أغلب شروح أرسطو، فلو استعرضنا تاريخ المنطق قبل حقبة الحضارة الإسلامية لوجدنا أغلب الشروح على أرسطو ألفت في هذه المرحلة.
- أنه حصل فيها خلط المدرستين المشائية والرواقية، وذلك بواسطة الأفلاطونية المحدثة[2] التي اتخذت من المزج بين الفلسفات مذهباً تميزت به.

القسم الثاني: تاريخ دخول المنطق إلى الحضارة الإسلامية.

لست هنا بصدد تقديم وصف تاريخي موسع حول المنطق في تاريخه الوسيط، ولكن المقصود هو إشارة موجزة إلى تاريخه، مع التركيز خاصة على كيفية وزمن تسلل علم المنطق إلى الحضارة الإسلامية، وإلا فالكلام عليه بتفصيل أخبار أعلامه في الحضارة الإسلامية واستعراض مؤلفاتهم وما لكل واحد منهم من عمل إبداعي فيه، وما عليه من مؤاخذات فليست تحيط به هذه الأسطر، فهو طويل ليست تنوء به إلا البحوث المتخصصة في تاريخه، ولكن حسبنا هنا من القلادة ما أحاط بالعنق، ومن الحد ما أفاد التمييز.

وعلى هذا فقد اقتضت طبيعة البحث أن أجعل الكلام على المنطق في هذا القسم على ثلاث مراحل، كل مرحلة تحمل في طيها أزماناً وأعلاماً، وأطواراً وتحولات

(١) انظر: مترجمو وشراح أرسطو: ٣٧ ومابعدها.

(٢) انظر: موسوعة الفلسفة، لعبدالرحمن بدوي: ١/ ١٩٠.

كثيرة، مشيراً إلى الفرق بين المراحل وما يميز بعضها على بعض غير واقف عند أوجه الشبه بينها، والله الموفق.

المرحلة الأولى:[1]

وهي مرحلة الترجمة المجردة مع ظهور بعض التوضيحات تمثل طلائع الشروح المتكاملة التي أتت فيما بعد.

من المعلوم أن ترجمة العلوم الفلسفية إلى العربية بدأت في وقت مبكر من الحضارة الإسلامية، فقد نقل المؤرخون والرواة أن أول من قام بالاشتغال بكتب الفلسفة اليونانية وتطلب ترجمتها، هو الأمير خالد بن يزيد بن معاوية، من أمراء بني أمية،ت: ٨٤هـ،[2] وسبب ذلك أنه كان مولعاً بعلم الكيمياء، والظن أنه اس تخدم في ذلك بعض النصارى من أهل ذلك الزمن، ولم ينقل إلينا أي نموذج من أعماله هذه التي قام بها، والظاهر أن ذلك كان على نطاق ضيق، وأنه لم يبلغ مراده ثم خمدت ووئدت الفكرة بوفاته.

ثم بعد ذلك ظهر عبدالله بن المقفع الفارسي الأصل وابنه واشتهرا بترجمة بعض الكتب الحكمية غير الإسلامية إلى العربية، وقد نقل إلينا بعض أعمالهما مثل: (كليلة ودمنة)، وغيرها.

ومن أكبر الأسباب التي جعلت الخلفاء المسلمين يطمحون إلى معرفة هذه العلوم هو مخالطتهم لأطبائهم، وقد كانوا دائماً من غير المسلمين وخاصة من النصارى والصابئة، وكانت معهم هذه العلوم بالتوازي مع علم الطب الذي يحتاجه الخلفاء وكبار الدولة الإسلامية، ولعل مراجعهم عُرفت في ذلك الزمن وكانت في أغلبها

---

(١) انظر: الفهرست لابن النديم: ٣٠٣، وما بعدها، تاريخ الفلسفة في الإسلام ا.ت.ج دي بور، تطور المنطق العربي نقولا ريشر، تاريخ المنطق عند العرب محمد عزيز نظمي سالم.

(٢) انظر: الفهرست لابن النديم: ٣٠٣، سير أعلام النبلاء: ٤/ ٣٨٢.

كتب اليونان.

فتاقت نفوس هؤلاء الخلفاء إلى التعرف إلى هذه العلوم، فكان هذا هو السبب الأول في الاهتمام بها، فقد نقل أن أول خليفة اهتم بها وأحب الاطلاع عليها هو المنصور أبو جعفر عبدالله الخليفة العباسي، ففي زمنه ظهر أوائل الترجمات بطلب رسمي، ثم في زمن المهدي كذلك، وزادت وتيرتها في زمن الرشيد الذي أسس لأجلها بيت الحكمة، حتى بلغت أوجها في زمن الخليفة عبدالله المأمون، وذلك أنه اختطها رسمياً ورصد لها من المال ما يكفي، وطور بيت الحكمة الشهير، واستقدم علماء الفلسفة من كل مكان، وكذلك الشأن في الكتب، واجتهدوا في ترجمتها وتفننوا وحذقوا، وتنافسوا في ذلك؛لإرضاء الخليفة والحصول على الجوائز، وكان المأمون يعطي العطاء الجزيل لمن ترجم له كتاباً وأحسن في الترجمة، فنقلت في هذا العهد كتب كثيرة إلى العربية، وكانت الترجمة في البداية ترجمة ضعيفة لعدم تمكن المترجمين من زمام العربية، حتى جاء جيل الكندي يعقوب وحنين بن إسحاق ومن معه، فبلغت الترجمة في عهدهم أعلى مراتب الجودة.

واستمرت هذه المرحلة بتداول هذه الكتب المترجمة ووضع بعض الشروح عليها حتى جاء الفارابي، فهو أول فيلسوف فعلي في الحضارة الإسلامية، فألف الشروح الحقيقية للعلوم الفلسفية وخاصة كتب أرسطو، وقد برع أكثر في توضيح وشرح المنطق، بل قد بلغ فيه من الإجادة ما جعل الكثير يسميه المعلم الثاني لعلم المنطق، وهذه المرحلة تنتهي بزمن الفارابي.

ومن أعلام هذه المرحلة:

- **الكندي:**[1] وهو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح الكندي، ولد عام

(١) انظر: الفهرست لابن النديم: ٣١٥، تواريخ الحكماء والفلاسفة: ٢/ ١٥٥، عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ٢/ ٢١٧، معجم الفلاسفة، طرا بيشي: ٥٢٨.

١٨٩هـ، ومات سنة ٢٦١هـ، لُقِّبَ بفيلسوف العرب والإسلام تمييزاً له عن غيره، لكون غالبهم في زمنه كانوا غير مسلمين ولا عرب، برع في جميع صنوف الفلسفة، وكان أول أمره مشتغلاً بالكلام على طريقة المعتزلة، ثم تفلسف فأحكم ذلك، وقد بلغت مصنفاته ما بين ترجمة وتأليف مستقل ثلاثمائة أو تزيد.

منها:

- رسالة في المدخل المنطقي باستيفاء القول فيه.
- رسالة في المدخل المنطقي باختصار وإيجاز.
- رسالة في المقولات العشر.
- في الاحتراس من خدع السوفسطائيين.
- رسالة بإيجاز واختصار في البرهان المنطقي.

وهذه بعض مؤلفاته في المنطق وله مؤلفات في فروع الفلسفة الأخرى ليس هذا محل ذكرها، ولتنظر في مصادر ترجمته.

- **حنين بن إسحاق:**[1] وهو أبو زيد حنين بن إسحاق العِبَادي، ولد سنة ١٩٤هـ، وتوفي سنة ٢٦٠هـ، من بطون العرب المتنصرة قبل الإسلام، من النسطورية، طبيب، اشتغل بعلوم الفلسفة والأدب، اتصل بالمأمون فولاه رئاسة ديوان الترجمة، بلغت في عهده الترجمة ذروتها، يقال: إن المأمون جعل له وزن ما كان يترجمه من الكتب ذهباً.

مؤلفاته بين ترجمة وتصنيف تزيد على المائة، منها:

---

(١) انظر: تواريخ الحكماء والفلاسفة: ٢/ ١٢٥، عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ٢/ ٢٥١، ٢٦١، وللمزيد انظر: حنين بن إسحاق دراسة تاريخية ولغوية، أحمد الدبيان، حنين بن إسحاق وعصر الترجمة العربية، نسيم مجلى.

• كتاب في نوادر الفلاسفة والحكماء.

• كتاب في المنطق.

• جوامع تفسير القدماء اليونانيين لكتاب أرسطوطاليس في السماء والعالم.

• شرح كتاب الفراسة لأرسطوطاليس.

وغيرها كثير.

• **ثابت بن قرة:**(١) هو ثابت بن قرة بن مروان بن ثابت، صابئ من الفلاسفة، ولد في حران عام ٢٢١هـ، ومات ببغداد سنة ٢٨٨هـ. قدم بغداد من حران بعد خصومة حصلت بينه وبين الصابئة أدت إلى طرده ومنعه من دخول الهيكل الخاص بعبادتهم، فاشتغل بالفلسفة والأدب والطب فبرع في ذلك كله، اتصل بالمعتضد العباسي وكان عنده بمنزلة رفيعة.

له مؤلفات منها:

• الذخيرة في علم الطب.

• المباني الهندسية.

• تركيب الأفلاك.

• مراتب العلوم.

• **ابن زرعة:**(٢) وهو أبو علي عيسى بن إسحاق بن زرعة بن مرقس، ولد في بغداد سنة ٣٣١هـ، ومات بها سنة ٣٩٨هـ. من النصارى اليعاقبة، اشتغل بالفلسفة على يحيى بن عدي، كان يمتهن التجارة وكان يسافر لأجلها، ومن أجل ذلك تأخر بين أقرانه.

من مؤلفاته:

---

(١) انظر: الفهرست لابن النديم: ٣٣١، تواريخ الحكماء والفلاسفة: ٢/ ١٢٩.

(٢) انظر: الفهرست لابن النديم: ٣٢٣، تواريخ الحكماء والفلاسفة: ٢/ ٢٥٢.

- منطق ابن زرعة.
- كتاب أغراض كتب أرسطوطاليس المنطقية.
- كتاب معاني إيساغوجي.

وغيرها.

- **ابن الخمار:**[1] وهو أبو الخير الحسن بن سوار بن بابا، ولد عام ٣٣١هـ، وتوفي عام ٤١٠هـ، كان نسطورياً سريانياً، ثم أسلم على يد محمود بن سبكتكين[2]، أخذ الحكمة عن يحيى بن عدي، من مؤلفاته:
  - كتاب الهيولي.
  - تقاسيم إيساغوجي وقاطيغورياس لجالينوس الإسكندري[3].
  - مقالة في سيرة الفيلسوف.
  - ترجمة كتاب المقولات.
  - تفسير إيساغوجي.
- **الفارابي:**[4] وهو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، المعروف بالفارابي: نسبة إلى فاراب إقليم كردستان، تركي الأصل، ولد عام ٢٥٩هـ، استوطن في حران وأخذ عن الصابئة هناك علوم الفلسفة، اشتغل بعلوم الفلسفة فبرع فيها براعة تامة، وكان من الأذكياء، لقب المعلم الثاني لعلم المنطق؛لأنه صنف كتاباً سماه (التعليم الثاني) نظير كتاب أرسطو (التعليم الأول)، قيل: إنه كان يعرف سبعين

---

(١) انظر: الفهرست لابن النديم: ٣٢٣، تواريخ الحكماء والفلاسفة: ٢/ ١٣٧، عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ٣/ ٥٣.

(٢) هو:السلطان الغزنوي أبو القاسم محمود بن سبكتكين،امتدت سلطنته من الهند إلى نيسابور،عاش مجاهدا في سبيل الله محبا للعلم والعلماء ،توفي سنة ٤٢١هـ،انظر ترجمته في سير أعلام النبلاء ٨/ ٤٧.

(٣) هو:

(٤) انظر: الفهرست لابن النديم: ٣٢١، تواريخ الحكماء والفلاسفة: ٢/ ١٥٢.

لساناً.

ألف الكثير من المؤلفات منها:

- كتاب التوطئة أو المدخل إلى المنطق.
- كتاب شرائط البرهان.
- كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق.
- مقالة في أغراض أرسطوطاليس، في كل مقالة من كتابه الموسوم بالحروف.
- فصوص الحكم.
- شرح كتاب المقولات.
- شرح كتاب العبارة.
- كتاب القياس.

وفي عهده بلغ علم المنطق ذروته في الحضارة الإسلامية لينتقل بعده مع ابن سينا إلى النهاية في النضج والتحقيق.

ويمكن اعتبار الفارابي هو آخر المرحلة الأولى؛لأن بزمنه انتهى عهد الترجمة، وانتقل المشتغلون بالفلسفة إلى عهد التأليف والتحقيق، وبلغ القمة في عهد الفارابي.

وفي هذه المرحلة يبدو واضحاً المد التصاعدي في أطوار تسلل علم المنطق إلى الحضارة الإسلامية، ففي البداية كانت الترجمة مجردة وحرفية، وكانت ضعيفة إلى حد ما، ثم تطورت الترجمة إلى أن بلغت أوجها ثم بدأ يغلب الشرح والتأليف المستقل، وذلك لتمكن هؤلاء المتفلسفة المشتغلين بهذه العلوم منها، ثم بلغ الفهم والتفهيم تمامه في زمن الفارابي فلذلك سمي المعلم الثاني.

ومما تمتاز به هذه المرحلة:[1]

• عدم تمكن الدارسين لعلم المنطق من الفصل بين مذاهبه، فلم يكونـوا يميـزون بين منطق أرسطوطاليس الذي هـو منطـق المشائين، وبـين منطـق الـرواقيين وغـيرهم، وذلك لأنهم متأثرون بالأفلاطونية المحدثة التي خلطت بين مذاهب اليونانيين.

• أن الغالبية العظمى من المشتغلين بالمنطق كـانوا مـن النـصارى أو مـن الـصابئة وأهل الزندقة ممـن ينتسب إلى الإسـلام، ولم يكـن يـشتغل بـه مـن المسلمين إلا القليـل النادر.

• أن عهدها مرتبط بالمدرسة الفلسفية البغدادية التي ابتدأت بظهـور ابـن المقفـع وانتهت في عهد الفارابي.

المرحلة الثانية:[2]

تبتدئ هـذه المرحلـة بـآخر عهـد الفـارابي وتنتهـي نـسبياً بالمرحلـة الغزاليـة، وإن كانت في الحقيقة امتدت إلى عهد صدر الدين الشيرازي[3] ولازالـت بقاياهـا إلى اليـوم في إيران.

ويمكن تسميتها بالمرحلة السينوية لأنها امتـازت بـسيطرة المنطـق الـسينوي عـلى ميدان الفلسفة.

---

(١) انظر: مترجمو وشراح أرسطو عبر العصور: ٦٩، ١٧٥، وما بعدها، وللمزيد انظر: طـور المنطـق العـربي، نيقولا ريش، تاريخ الفلسفة في الإسلام دي بور.

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة في الإسلام ا.ت.ج دي بور، تطـور المنطـق العـربي نقـولا ريـشر، تـاريخ المنطـق عنـد العرب محمد عزيز نظمي سالم.

(٣) هو:محمد بن إبراهيم القوامي المشهور بالملا صدر الدين الـشرازي فيلـسوف إشراقـي مـن الـشيعة الاثنـى عشرية،فارسي الأصل،من أبرز مؤلفي إيران في القرن الحـادي عـشر الهجري،لـه مؤلفـات في كافـة فـروع الفلسفة منها:شرح الهداية ،والأسفار الأربعة،توفي سنة ١٠٥٩هـ،انظر ترجمته :الذريعـة في أعيـان الـشيعة ٢/ ٣٩،الأعلام ٥/ ٣٠٣.

ويعتبر ابن سينا أكبر مشاء من المسلمين، ولـذلك فإن كتاباتـه بالنسبة للتراث العربي تعتبر أهم مرجع لمعرفة المنطق الأرسطي ومذهب المشائين عموماً، وهو وإن كان له اختيارات وتحقيقات، فهو لم يبثها في جميع كتبه بل اختصها بكتاب واحد سماه: (منطق المشرقيين).

وبعد ابن سينا عُوِّلَ عليه في الفلسفة جميعها وخاصة علم المنطق.

إن ابن سينا كان على علم كبير بجميع فروع علم الفلسفة، وهذا أهَّلَهُ لأن يُسلّم له من بعده من الحكماء في ذلك واعتبروه الإمام المطلق في بابه.

ومن أعلام هذه المرحلة:

. **ابن سينا:**[1] وهو أبو علي الحسين بن عبدالله بن سينا، الفيلسوف الرئيس، ولد سنة ٣٧٠هـ في بخارى، وتوفي في همذان سنة ٤٢٨هـ، كان أبوه من أهل الدعوة الإسماعيلية، فرباه على ذلك وعلى حب الفلسفة، رحل ولقي شيوخ الفلسفة وأخذ عنهم، وكان ذا قريحة وقادة مستعدة لأخذ هذه العلوم.

طاف البلاد وناظر الحكماء واتسعت شهرته، قدم على الملوك والأمراء، وصار إليه المنتهى في العلوم الفلسفية، لم يأت بعده مثله على الإطلاق، مؤلفاته نحو المائة منها:

. الشفاء.

. أسرار الحكمة المشرقية.

. الإشارات.

. القانون في الطب. وغيرها.

---

(١) انظر: تاريخ حكماء الإسلام لظهير الدين البيهقي: ٦٥، تواريخ الحكماء والفلاسفة: ٢/ ١٨١، عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ٣/ ٧٠.

• **ابن باجة:**[1] هو أبو بكر محمد بن يحيى المعروف بابن الصائغ وابن باجة، الفيلسوف الأندلسي الشهير، ولد عام ٤٨٦هـ، وتوفي عام ٥٣٣هـ، اشتغل بالفلسفة وبرع فيها، اشتهر بالطب وقصد بلاط المرابطين، فصار مقرباً منهم، وهو أستاذ أبي الوليد بن رشد المشهور.

من مؤلفاته:

• تعاليق على كتاب أبي نصر في الصناعة الذهنية.
• تعاليق حكمية.
• تعليق على كتاب المدخل والفصول من إيساغوجي.
• كتاب باري أرمنياس.
• شرح كتاب الآثار العلوية لأرسطو، وغيرها.

• **عبدالله بن الطيب:**[2] وهو أبو الفرج بن الطيب، فيلسوف نسطوري بغدادي، وهو آخر من يعتد به في المدرسة البغدادية، كان معاصراً لأبي علي بن سينا، وكان ابن سينا يحط عليه في غير الطب، كان يُعلم صناعة الطب في البيمارستان العضدي.

من مؤلفاته:

• تفسير كتاب كاتيغورياس.
• تفسير كتاب أنالوطيقا الأولى.
• تفسير كتاب أنالوطيقا الثانية.
• تفسير كتاب طوبيقا.
• تفسير كتاب باري أرمنياس.
• تفسير كتاب سوفسطيقا.

---

(١) انظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ٣/ ٢٧١.

(٢) انظر: تاريخ حكماء الإسلام: ٥٦، تواريخ الحكماء والفلاسفة: ٢/ ١٦٠.

• **القاضي الساوي:**[1] هو زين الدين عمر بن سهلان يعرف بالقاضي الساوي، من أهل ساوة، ينتسب إلى الفلسفة أكثر من غيرها، توفي: سنة ٤٥٠هـ، كان يأكل من كسب يده ويرتزق بالنسخ، قال ظهير الدين البيهقي: كنت اختلفت إليه، فأراه بحراً مواجاً.

من مؤلفاته:

• البصائر النصيرية.

• رسالة في المنطق.

• رسالة الطير.

ومما تمتاز به هذه المرحلة:[2]

• أنه اكتمل فيها الشرح لمنطق أرسطو وبلغ النهاية في الاهتمام به وبدأت الهمم تسمو إلى الأعلى، فابن سينا صرح مثلاً في كتاب الشفاء أن منطق المشائين هو منطق العامة[3].

• تمتاز أيضاً ببداية مزج المنطق بالعلوم الدينية، وذلك لأن المسلمين لما اشتغلوا بالمنطق بدأت ظاهرة ما يسمى بأسلمة علم المنطق.

• ظهر في هذه المرحلة بعض الفقهاء من أنصار علم المنطق والمنشغلين به، كما هو حال الإمام ابن حزم الأندلسي، وهو الفقيه الظاهري المعروف، فقد ألف في المنطق وضرورة تعلمه[4]، والجويني إمام الحرمين شرع في تقبله، وهو الذي مهد الطريق لأبي

---

(١) انظر: تاريخ حكماء الإسلام: ١٥١، تواريخ الحكماء والفلاسفة: ٢/ ٢٠٤.

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة في الإسلام ا.ت.ج دي بور، تطور المنطق العربي نقولا ريشر، تاريخ المنطق عند العرب محمد عزيز نظمي سالم.

(٣) انظر: الشفاء / المنطق: ١/ ١٠، منطق المشرقيين: ١٠٥.

(٤) انظر: التقريب لحد المنطق: ٣٢٢.

حامد الغزالي لأن يقول مقالته الشهيرة: «بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً».[1]

المرحلة الثالثة:

وهي مرحلة تكامل دخول المنطق إلى الحضارة الإسلامية، وذلك بانصهاره واندماجه مع سائر العلوم الدينية، وخاصة باب التعريفات والحدود منه، فقد اقتحم جميع العلوم الدينية بلا استثناء، حتى مصطلح الحديث، فقد سار كثير من المؤلفين فيه بسير الناس في محاولة الالتزام بالحدود والرسوم الأرسطية، وأما علم الكلام وأصول الفقه والبلاغة فحدث ولا حرج[2].

ولم يكتف بولوجه العلوم الدينية في باب التأليف فحسب، بل بلغ الأمر إلى أن صار ضمن السلم التعليمي في جميع المدارس الإسلامية[3]، بعد أن كان مقتصراً في تداوله على الكنائس وبعض الدور المخصصة لهذا.

فصار مادة مضافة في جميع المدارس في العالم الإسلامي آنذاك، - إلا ما شاء الله- ومعتمدة في التدريس، وصار الطلاب يقصدون الفقهاء لدراسة المنطق.

ولم يكن هذا التقبل للمنطق على علاته إلا بعد مروره من عملية تمحيص وتخليص[4]، فحذفت جميع المباحث الإلهية المدخلة فيه، وجُعل -كما سوق له- آلة لغيره من العلوم، هكذا زعموا، وإلا فإن أصل وضعه كان في واقع وثني أثرت أصوله الدينية فيه، وكل من تشبع بهذه القواعد لربما سهل عليه تقبل الوثنية وغيرها مما هو

---

(١) انظر: المستصفى: ١/ ٣٠.

(٢) وذلك مثل مؤلفات سعد الدين التفتازاني والشريف الجرجاني ومن نحا نحوهما من المتأخرين من أصحاب الحواشي على سائر المؤلفات في العلوم الإسلامية.

(٣) انظر على سبيل المثال: القانون في أحكام العلم: ١٦٤، بلوغ أقصى المرام في شرف العلم وما يعلق به من الأحكام: ٢٣٥، أدب الطلب ومنتهى الأرب: ١٩٥.

(٤) انظر: مقدمة ابن خلدون: ٤٧٦، ٤٧٧.

مقصود بالتصحيح عند وضع قواعد علم المنطق.

من أعلام هذه المرحلة:

. **أبو حامد الغزالي:**[(١)] محمد بن محمد بن محمد بن أحمد، الطوسي، الشافعي، الملقب بحجة الإسلام، المتوفى: ٥٠٥هـ.

من مصنفاته في هذا الباب:

. معيار العلم.

. محك النظر.

. مقاصد الفلاسفة.

. تهافت الفلاسفة.

. القسطاس المستقيم.

. **الرازي:**[(٢)] أبو عبد الله محمد بن عمر بن الخطيب الرازي، الشافعي، المتكلم، الأصولي، المعروف المتوفى: ٦٠٦هـ.

من مؤلفاته في هذا الباب:

. الملخص في المنطق.

. الآيات البينات في المنطق.

. شرح الإشارات والتنبيهات.

. شرح عيون الحكمة.

---

(١) انظر: سير أعلام النبلاء: ١٩/ ٣٢٢، طبقات الشافعية الكبرى: ٦ / ١٩٢، شذرات الذهب: ٤/ ١٠، إتحاف السادة المتقين: ١/ ٦.

(٢) انظر: تواريخ الحكماء والفلاسفة: ٢/ ٣٣١، معجم الأدباء: ٦/ ٢٥٨٥، سير أعلام النبلاء: ٦/ ٢٥٨٥، طبقات الشافعية الكبرى: ٥/ ٣٣، عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ٣/ ١٢٩.

• **البيضاوي**:[(١)] عبد الله بن عمر، ناصر الدين أبو سعيد، القاضي التبريزي، البيضاوي، الفقيه الشافعي، الأصولي، المتكلم، المتوفى سنة ٦٩١هـ.

من مصنفاته في هذا الباب:

• طوالع الأنوار في علم الكلام، فقد صدره بمقدمة في علم المنطق.

• رسالة في موضوعات العلوم وتعريفاتها.

• **ابن الحاجب**:[(٢)] عثمان بن عمر بن أبي بكر الكردي أبو عمرو جمال الدين المالكي، شهرته بابن الحاجب، المتوفى: ٦٤٦هـ.

وقد التزم في مؤلفاته قانون التعريف الأرسطي، خاصة في كتابه: (مختصر المنتهى في أصول الفقه).

• **التفتازاني**:[(٣)] مسعود بن عمر بن عبدالله الشافعي المتكلم، المشهور بسعد الدين التفتازاني المتوفى: ٧٩١هـ، من مؤلفاته في هذا الباب

• شرح الشمسية في علم المنطق.

• تهذيب المنطق والكلام.

ومؤلفاته في مختلف العلوم أكبر نموذج على المزج الذي حصل للعلوم الإسلامية بالمنطق.

• **السنوسي**:[(٤)] محمد بن يوسف بن عمر، أبو عبدالله السنوسي، المالكي،

---

(١) انظر: طبقات الشافعية الكبرى: ٨/ ١٥٧، بغية الوعاة: ٢/ ٤٧، طبقات المفسرين: ١/ ٢٢٨.

(٢) انظر: سير أعلام النبلاء: ٢٣/ ٢٦٤، غاية النهاية: ١/ ٥٠٨، شذرات الذهب: ٥/ ٢٣٤، بغية الوعاة: ٢/ ١٢٨، شجرة النور الزكية: ١/ ١٦٧، الفتح المبين في طبقات الأصوليين: ٢/ ٦٧.

(٣) انظر: الدررالكامنة: ٤/ ٣٥١، بغية الوعاة: ٢/ ٢٦٧، طبقات المفسرين: ٢/ ٢٦٣، البدر الطالع: ٨٥٨، الفتح المبين في طبقات الأصوليين: ٢/ ٢١٤.

(٤) انظر: كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج: ٤٤٥ شجرة النور الزكية: ١/ ٢٦٦، البستان في ذكر =

الأَشْعَري، المتوفى ٨٩٥هـ، صاحب المختصرات الشهيرة.

من مؤلفاته في هذا الباب:

- شرح جمل الخونجي في المنطق.
- شرح إيساغوجي في المنطق.
- شرح مختصر ابن عرفة في المنطق.
- المختصر في علم المنطق.
- شرح المختصر في المنطق.

ومن مميزات هذه المرحلة:

- أن فيها اندمج علم المنطق مع سائر العلوم الإسلامية.
- تمايزت فيها مذاهب أهل العلم بالنسبة لحكم الاشتغال به أو عدمه.
- في هذه الفترة ظهرت تآليف لقوم فقهاء في علم المنطق كما تقدم ذكر أسماء بعضهم.
- أن الأثر البارز في هذه المرحلة هو الذي دفع شيخ الإسلام إلى إطلاق صيحته الخالدة في التحذير من علم المنطق، وبيان أضراره ومفاسده، وأيد نداءه بما أورده من الحجج في مؤلفاته المطولة والمختصرة في ذلك، حتى صارت كتبه أعظم المؤلفات في نقض المنطق الأرسطي على الإطلاق.



= العلماء والأولياء بتلمسان: ٢٣٧.

المطلب الثالث
حكـــم المنطـــق

بعد ظهور علم المنطق في هذه الأمة إبان ترجمة علوم الأوائل في عصر المأمون العباسي، كان من الطبيعي أن تظهر مواقف أهل الإسلام تجاهه إما بالقبول أو الرفض أو غيرهما.

ولهذا تعددت مواقف الناس منه، ما بين أهل الفتوى الذين هم الفقهاء وأهل الحديث، وبين متكلمين من معتزلة وغيرهم، وبين متفلسفة:

فغالب المتكلمين رفضوه في ظهوره، وألف بعضهم في نقضه وبيان ضعف قضاياه وفساد أقيسته.(١)

وأما المتفلسفة فكان موقفهم القبول والإعجاب والاستحسان، بل هم الذين شاركوا في ترجمته ونقله إلى العربية.(٢)

ولست في هذا المطلب بصدد ذكر موقف هؤلاء وأولئك، ولكن الذي يعنيني هو ذكر موقف فقهاء الإسلام وأهل الحديث، فهم أهل الشرع والفتوى، وهم خاصة الإسلام الذين تؤخذ عنهم أحكامه.

وقبل الكلام على حكمه أشير إلى بعض الفوائد على شكل نقاط يستحسن معرفتها قبل الخوض في ذكر أقوال أهل العلم:(٣)

---

(١) انظر على سبيل المثال: طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار: ٣٠٠، مقدمة ابن خلدون: ٤٧٧، بريقة محمودية: ١/ ٢٦٢، نقد المنطق الأرسطي بين السهروردي وابن تيمية : ٦٢.

(٢) انظر: تطور المنطق العربي: ١٥١، مترجمو وشراح ارسطو عبر العصور: ٦٩، وما بعدها.

(٣) انظر: الفتاوى الكبرى: ٥/ ٨٤، مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٢/ ٢١٣، الرد على المنطقيين: ٤٥، تنقيح الفتاوى الحامدية: ٢/ ٣٣٤، الحاوي للفتاوي: ١/ ٣٠١.

. النقطة الأولى: أن عدم حاجة هذه الأمة إلى طريقة في النظر واستنتاج الأفكار وتمييز صحيحها من سقيمها من غير الكتاب والسنة، من الأمور المستقرة عند علمائها، بل كانت من المعلوم عندهم من الدين بالضرورة.

. النقطة الثانية: أنه لم يحفظ عن أحد من أهل العلم بالفتوى والحديث ممن عاصر بداية ظهور علم المنطق أنه أقبل عليه، أو أباحه، أو اشتغل به، أو حض عليه، بل كانوا بمعزل عنه تماماً.

. النقطة الثالثة: أن تلازم المنطق مع الزندقة والبدعة جعل علماء الإسلام ينفرون عنه ويحذرون منه.

. النقطة الرابعة: أن الاشتغال بالمنطق يأتي على معنيين:

الأول: أن يراد به مجرد الاطلاع عليه وقراءته لبيان موقف الشرع منه، أو لمجرد الاطلاع فقط، ولا يعني بالضرورة اتخاذه ميزانا للفكر.

الثاني: أن يراد به دراسته واتخاذه ميزانا للأفكار وإلزام الدارسين به، وجعله ضمن السلم الدراسي.

أقوال العلماء في حكم المنطق:

المذهب الأول: القائلون بتحريم الاشتغال به.

وهولاء ينقسمون إلى قسمين:

القسم الأول: الذين قالوا بتحريم الاشتغال به مطلقاً، وقرنوه بالعلوم المحرمة مثل السحر والتنجيم وغيرهما[(١)]، ولهم فتاوى ومصنفات في هذا.

وممن اشتهر عنه هذا القول:

الإمام أبو عمرو عثمان ابن الصلاح من أئمة الحديث الشافعية.[(٢)]

---

(١) انظر: غمز عيون البصائر: ٤/ ١٢٥.

(٢) انظر: فتاوى ابن الصلاح: ١/ ٢١٠

الإمام محيي الدين أبو زكريا النووي، والإمام المازري من أئمة المالكية[1]، وعامة علماء المغرب في عصره وقبله كانوا على التحريم المطلق[2]، والسراج القزويني وله فيه كتاب سماه: (نصيحة المسلم المشفق لمن ابتلي بحب المنطق)[3]، والحافظ السيوطي وله فيه كتاب سماه: (القول المشرق في تحريم علم المنطق).

وغيرهم كثير[4]، ولهم احتجاج واستئناس بإعراض عامة المشتغلين بالعلم عنه من المتقدمين حتى أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم[5].

وجملة ما احتجوا به أمور:[6]

١) أنه ليس من العلوم الإسلامية.

٢) أنه مضيعة للعمر في مالا فائدة منه.

٣) أنه مقدمة ومدخل إلى علوم الأوائل التي هي أصل الضلال والكفر.

٤) أنه بالاستقراء لم يشتغل به إلا كل متزندق ناقص الدين.

٥) أنه لم يحتج إليه صدر هذه الأمة ولا قرونها المفضلة إلى حدود القرن الخامس الهجري مع وقوع الدواعي التي جعلت علة لجواز الاشتغال به.

٦) أن المنطق لو كان ينفع لنفع واضعيه فقد كانوا أهل أوثان وشرك.

---

(١) انظر: الحاوي للفتاوي: ١/ ٣٠١.

(٢) انظر: المعيار المعرب: ١٨٦/ ١٢، والحاوي للفتاوى: ١/ ٣٠١.

(٣) انظر: تنقيح الفتاوى الحامدية: ٢/ ٣٣٤، الحاوي للفتاوي: ١/ ٣٠١.

(٤) كأبي العباس الناشئ، والباقلاني، والسهروردي، والنوبختي، وكلهم مؤلفاتهم في عداد المفقود.

(٥) انظر: الرد على المنطقيين: ٣٣٧، الفتاوى الكبرى: ٥ / ٨٤.

(٦) انظر: فتاوى ابن الصلاح: ٧٠، الفتاوى لابن تيمية: ٩/ ٢٣، الرد على المنطقيين: ٤٥، زغل العلم: ١٣٤، تنقيح الفتاوي الحامدية: ٢/ ٣٣٤، القول المشرق في تحريم الاشتغال بالمنطق: ١٣٧، صون المنطق للسيوطي: ١٥.

القسم الثاني: الذين قالوا بالتفصيل فأجازوا النظر فيه لمن تعين عليه الرد على أصحابه، كما ينظر في التوراة وغيرها من تعين عليه الرد على اليهود وأصحاب الأديان الأخرى.

وعلى رأس هؤلاء شيخ الإسلام ابن تيمية، فإنه كان هذا حاله، فقد كان على معرفة بعلم المنطق بذَّ بها أهله وفاق فيها أقرانه بلغت الغاية فيه.

ولكنهم في الوقت نفسه قد انبروا إلى هذا العلم وعرفوا دخائله وكشفوا أستاره وبينوا حقيقته، ولشيخ الإسلام أعظم الكتب التي كتبت في الإسلام في الرد على هذا العلم ونقض مبانيه وبيان مفاسده، فبينوا أن مجرد الاشتغال لا يعني شيئا إذا لم يكن فيه متابعة في فكرهم ولم يتخذه المشتغل ميزانا لأفكاره، ولا شك أن هذا القول هو أعدل الأقوال؛ لأن علم المنطق بحكم واقعية انتشاره، واختلاطه بكثير من العلوم، كان لزاماً على أهل العلم المؤهلين النظر فيه ثم نقضه وبيان غثه من سمينه، وبيان حقيقة حاله وحال المتشدقين بمعرفته؛ لئلا يغتر بهم العامة والحكام أوغيرهم، وفي ذلك ما لا يخفى من المفاسد.

وأحسب أن هذا القول هو مذهب عموم الدعوة السلفية، وممن صرح به الشيخ العلامة محمد الأمين بن المختار الشنقيطي، صاحب أضواء البيان حيث يقول:(١)

"فإنه لما كان من أهداف الجامعة الإِسلامية نشر العلم وتعليم أبناء المسلمين بصفة عامة، وتخريج الدعاة إلى الله بصفة خاصة، وكانت الدعوة إلى الله من أهم أعمال المسلمين جميعاً، فإن الجامعة ما زالت دائبة في تدعيم مناهجها إلى أن أصبحت ولله الحمد في المستوى المنهجي اللائق بها وبأهدافها.

وقد تخرج أفواج من أبنائها من كلية الشريعة، شغلوا مناصب عدة من تدريس، وقضاء، ودعوة.

---

(١) أوردت هذا الكلام على طوله لما فيه من تحرير لهذا القول.

ولما كان من المتوقع أن يواجه الدعاة إلى الحق دعاة إلى الباطل مضللين يجادلون لشبه فلسفية، ومقدمات سوفسطائية، وكانوا لشدة تمرنهم على تلك الحجج الباطلة كثيراً ما يظهرون الحق في صورة الباطل، والباطل في صورة الحق، ويفحمون كثيراً من طلبة العلم الذين لم يكن معهم سلاح من العلم يدفع باطلهم بالحق، وكان من الواجب على المسلمين أن يتعلموا من العلم ما يتسنى لهم به إبطال الباطل وإحقاق الحق على الطرق المتعارفة عند عامة الناس، حمل ذلك الجامعة على إنشاء كلية الدعوة وأصول الدين.

ومهمتها تخريج دعاة قادرين على تبليغ الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، وعلى إفحام وإلزام الدعاة المضللين ببيان ما يصحح أدلتهم ويظهر بطلان حجج خصومهم.

ومن أجل ذلك قررت في منهج هذه الكلية تدريس مادة (آداب البحث والمناظرة)، لأنه هو العلم الذي يقدر به من تعلمه على بيان مواضع الغلط في حجة خصمه، وعلى تصحيح مذهبه بإقامة الدليل المقنع على صحته أو صحة ملزومه أو بطلان نقيضه ونحو ذلك.

ومن المعلوم أن المقدمات التي تتركب منها الأدلة التي يحتج بها كل واحد من المتناظرين إنما توجه الحجة بها منتظمة على صورة القياس المنطقي، ومن أجل ذلك كان فن آداب البحث والمناظرة يتوقف فهمه كما ينبغي على فهم ما لابد منه من فن المنطق؛ لأن توجيه السائل المنع على المقدمة الصغرى أو الكبرى مثلاً أو القدح في الدليل بعدم تكرار الحدّ الوسط أو باختلال شرط من شروط الإِنتاج ونحو ذلك لا يفهمه من لا إلمام له بفن المنطق.

وكانت الجامعة قد أسندت إلينا تدريس فن آداب البحث والمناظرة، وكان لابد من وضع مذكرة تمكن طلاب الفن من مقصودهم، فوضعنا هذه المذكرة وبدأناها بإيضاح القواعد التي لابد منها من فن المنطق لآداب البحث والمناظرة واقتصرنا فيها

على المهم الذي لابد منه للمناظرة، وجئنا بتلك الأصول المنطقية خالصة من شوائب الشبه الفلسفية، فيها النفع الذي لا يخالطه ضرر البتة؛ لأنها من الذي خلصه علماء الإِسلام من شوائب الفلسفة كما قال العلامة: المختار بن بونة:

فإن تقل حرمه النواوي ... وابن الصلاح والسيوطي الراوي

قلت نرى الأقوال ذي المخالفة ... محلها ما صنف الفلاسفة

أما الذي خلصه من أسلما ... لابد أن يعلم عند العلما

وأما قول الأخضري في سلمه:

فابن الصلاح والنواوي حرما ... وقال قوم ينبغي أن يعلما

والقولة المشهورة الصحيحة ... جوازه لكامل القَريحة

ممارس السنة والكتاب ... ليهتدي به إلى الصواب

فمحله المنطق المشوب بكلام الفلاسفة الباطل.

ومن المعلوم أن فن المنطق منذ ترجم من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية في أيام المأمون كانت جميع المؤلفات توجد فيها عبارات واصطلاحات منطقية لا يفهمها إلا من له إلمام به، ولا يفهم الرد على المنطقيين في ما جاؤوا به من الباطل إلا من له إلمام بفن المنطق.

وقد يُعين على رد الشبه التي جاء بها المتكلمون في أقيسة منطقية، فزعموا أن العقل يمنع بسببها كثيرا من صفات اللهّ الثابتة في الكتاب والسنة، لأن أكبر سبب لإِفحام المبطل أن تكون الحجة عليه من جنس ما يحتج به، وأن تكون مركبة من مقدمات على الهيأة التي يعترف الخصم المبطل بصحة إنتاجها.

ولا شك أن المنطق لو لم يترجم إلى العربية ولم يتعلمه المسلمون لكان دينهم وعقيدتهم في غنى عنه كما استغنى عنه سلفهم الصالح، ولكنه لما تُرجم وتُعلم وصارت أقيسته هي الطريق الوحيدة لنفي بعض صفات الله الثابتة في الوحيين، كان

ينبغـي لعلـماء المـسلمين أن يتعلمـوه وينظـروا فيـه لـيردوا حجـج المبطلـين بجـنس مـا استدلوا به على نفيهم لبعض الصفات؛ لأن إفحامهم بنفس أدلتهم أدعى لانقطاعهم وإلزامهم الحق".[(١)]

المذهب الثاني: الذين قالوا بالمنع والاستحباب على التفصيل:

فمنعوا المبتدئ والعامي من الاشتغال به؛ لاحتمال وقوعه في المفسدة، واستحبوا لمن عرف الكتاب والسنة الاشتغال به لتصحيح أفكاره واتخاذه ميزاناً للأفكار.[(٢)]

والفرق بين هذا القول وقول شيخ الإسلام ابـن تيميـة، أن شـيخ الإسـلام ابـن تيمية أجاز الاشتغال به للخاصة في إطار الرد والدفاع عن الإسـلام خاصـة، ولم يجوز اتخاذه ميزاناً للأفكار.[(٣)]

وأما أصحاب هذا القول فقد أجازوه للخاصـة مطلقـاً للاسـتفادة منـه، واتخـاذه ميزاناً للأفكار يعرفون به صحيحها من سقيمها.

والخلاصة: أن أصحاب هذا القول قالوا بالمنع أصلاً، وأجازوه بشرطين هما:

١) أن يكـون المـشتغل بـه مـشتغلاً بالكتـاب والـسنة، متمرسـاً في الفقـه وعلـوم الشريعة، وهو المعبر عنه بقول بعضهم (كامل القريحة).[(٤)]

٢) أن يكـون الاشـتغال مقتـصراً عـلى ماصـنفه المـسلمون ممـا هـو مخلـص مـن المباحث الإلاهية، لا ما صنفه الفلاسفة فيخشى على الناظر فيه الضلال.

وهذا قول عامة المتأخرين من الأزهريين وغيرهم،[(٥)] حتى دون في المتون المقررة

---

(١) انظر: آداب البحث والمناظرة: ٣ـ٧.

(٢) انظر: شرح الملوي على السلم: ٣٨، وحاشية الباجوري على شرح السنوسي: ١٩.

(٣) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية: ٩/ ٨٣

(٤) انظر: شرح الأخضري على السلم: ٢٤.

(٥) يتظر: شرح الملوي على السلم: ٣٨، وحاشية الباجوري على شرح السنوسي: ١٩.، شرح الدمنهوري =

في جميع مدارسهم، كقول صاحب السلم:[1]

والخلـف في جـواز الاشتغـال ... بـــه عـــلى ثلاثـــة أقـــوال
فـابن الـصلاح والنـواوي حرمـا ... وقـــال قـــوم ينبغـــي أن يعـــلما
والقولـة المـشهورة الـصحيحة ... جـــوازه لكـــامل القَريحـــة
ممـــارس الـــسنة والكتـــاب ... ليهتـــدي بـــه إلـــى الـــصواب

المذهب الثالث: الذين يقولون بجواز الاشتغال به على الكفاية:[2]

وقد احتجوا لذلك بوجوه من الاحتجاج منها:

١) أن العلوم العقلية التي تجب كفاية للدفاع عن العقائد لا تتحرر إلا بهذا العلم، ومالا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

٢) أن الفساد المعرفي الذي ظهر بسبب انتشار أصحاب التعليم من الباطنية وغيرهم لايمكن دفعه إلا بالمنطق، كما قرر هذا أبو حامد الغزالي في: (القسطاس المستقيم).[3]

= على السلم: ٢٤، شرح الأخضري على السلم: ٢٤

(١) انظر: مجموع مهمات المتون: ٢٦٣

(٢) انظر: حاشية الصبان على شرح الملوي على السلم: ٣٩، حاشية الباجوري على متن السلم: ٢٣.

(٣) انظر:: ١١ وما بعدها.

المطلب الرابع: موقف شيخ الاسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من حقيقة تأثر العلوم الإسلامية بالمنطق الأرسطي

التأثر لغة:

الأثر: رسم الشيء المتبقي، وقد أثر فيه تأثيراً ترك فيه أثراً، وتأثره تأثراً تبع أثره[(١)]، وتأثر أيضاً يستعمل مطاوعاً لأثر، يقال: أثّرْت فيه فتأثر، بمعنى قبل الأثر، وهذا هو المعنى الشائع اليوم في الاستعمال.[(٢)]

التأثر في الاصطلاح:

استعمل هذا المصطلح علمياً في الفلسفة التاريخية، وتاريخ الحضارات[(٣)]، ويراد به حصول أثر ثقافة ما في ثقافة أخرى، أو أثر فلسفة ما في فلسفة أخرى، أو أثر علم ما في علم آخر، فقبول المتأثر ذلك الأثر وانصهاره فيه وظهوره عليه وصيرورته منه هو التأثر.

وبعضهم يحمل عليه جميع أنواع التشابه التي تحصل بين الأمم والحضارات، وبعضهم يحصره فيما يرادف التقليد، وبعضهم ينكرون وجوده بهذا المفهوم.

ويظهر أن هذا الاختلاف في المفهوم هو أصل الاختلاف في مسألة التأثر بين الأمم والحضارات في وجوده وعدمه.

وفي ذلك مذاهب ثلاثة مشهورة:

الأول: المذهب الفلسفي الذي يقول بأن التأثر ممتنع بين الأمم، وأنه لم يحصل

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة: ١/ ٥٣، مادة: (أثر)، تاج العروس: ٣/ ٤، مادة (أثر).

(٢) انظر: المعجم الوسيط: ١/ ٥.

(٣) انظر: موسوعة الفلسفة لعبد الرحمن بدوي: ٢/ ٤، ٣.

ولن يحصل، وأن كل حضارة هي كائن عضوي مستقل، وبالتالي فكل مكوناته مستقلة كاستقلال جُغرافيته، وما يلاحظ من التشابه بين الحضارات إنما هو ظواهر وهمية.[1]

وهذا المذهب يقول به الفيلسوف الألماني(شبنجلر)[2]، وقد انتصر له الفيلسوف العربي حسن حنفي، وطبقه على الحضارة العربية، ومنع أي تأثر للأمة الإسلامية بغيرها من الأمم، ولهم على ذلك دلائل وحجج ليس هذا محل مباحثتها.[3]

الثاني: الذين يقولون بحصوله مطلقا، وكلما شاهدوا تشابها فسروه بالتأثر وأرجعوا سببه إليه، ومن أغرب ما ذهبوا إليه قول بعضهم: أن الإمام الشافعي وضع علم أصول الفقه اعتمادا على المنطق الأرسطي[4]، وزعموا أن النحو العربي متأثر بالمنطق في قواعده الأساسية التي لا تثبت إلا باستقراء كلام العرب، وغير ذلك من الترهات.[5]

ومن هؤلاء الذين صرحوا بتأثر الإمام الشافعي في تأليفه للرسالة بالمنطق الأرسطي، مصطفى عبدالرازق صاحب كتاب تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية.[6]

الثالث: الذين يقولون بوقوع تأثر الأمة الإسلامية بغيرها من الأمم السابقة كاليونان مثلا؛ لكن يُفصِّلون في ذلك، فلا يعدون كل التشابهات تأثرا ويقولون بجواز التوافق في الأفكار والتشابه في القلوب.

ويمكن أن يوصف شيخ الإسلام بأنه من القائلين بهذا المذهب الثالث.

---

(١) انظر: موسوعة الفلسفة لعبد الرحمن بدوي ٢: / ١٢.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٢/ ١٤.

(٣) انظر: دراسات إسلامية : ٢٩٥.

(٤) انظر: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: ٢٤٨.

(٥) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ٨٣.

(٦) انظر: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: ٢٤٨.

وههنا أذكر بعض النصوص من كلامه التي تحدث فيها عن التأثر ووجوده؛ حيث قال في سياق الرد على الخطابي لما نسب بعض المتكلمين إلى التأثر: «وأما قوله: (إنهم أخذوا هذه الطريقة من الفلاسفة) كما ذكر ذلك الأشعري، فيقال: كثير من الفلاسفة يبطل هذه الطريقة كأرسطو وأتباعه فلم يوجد عنهم، ومن الفلاسفة من يقول بها والذين قالوا بها من أهل الكلام ليس كلهم أخذها عن الفلاسفة، بل قد تتشابه القلوب، كما قال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِم مِّثۡلَ قَوۡلِهِمۡۘ تَشَٰبَهَتۡ قُلُوبُهُمۡۗ﴾ [البقرة:١١٨]، وقال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ مَآ أَتَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُواْ سَاحِرٌ أَوۡ مَجۡنُونٌ ۝٥٢ أَتَوَاصَوۡاْ بِهِۦۚ بَلۡ هُمۡ قَوۡمٌ طَاغُونَ ۝٥٣﴾ [الذاريات:٥٢-٥٣]، وأكثر المتكلمين السالكين لها مناقضون للقول المشهور عن الفلاسفة لا موافقون لهم، بل يردون على أرسطو وأصحابه في المنطق والطبيعيات والإلهيات».(١)

وقال في معرض نقده للغزالي: «ولقد أتى بخلطه المنطق بأصول الفقه بدعة عظم شؤمها على المتفقهة حتى كثر فيهم المتفلسفة، والله المستعان».(٢)

وقال:«بل إدخال صناعة المنطق في العلوم الصحيحة يطول العبارة ويبعد الإشارة، ويجعل القريب من العلم بعيدا واليسير منه عسيرا، ولهذا تجد من أدخله في الخلاف والكلام وأصول الفقه وغير ذلك لم يفد إلا كثرة الكلام والتشقيق؛ مع قلة العلم والتحقيق، فعلم أنه من أعظم حشو الكلام وأبعد الأشياء عن طريقة ذوي الأحلام»(٣)

فيمكن أن يؤخذ من هذه النصوص وغيرها من كلامه أن شيخ الإسلام ابن تيمية يقول بوقوع التأثر ولكنه يعتبر في إثباته دليلين اثنين:

---

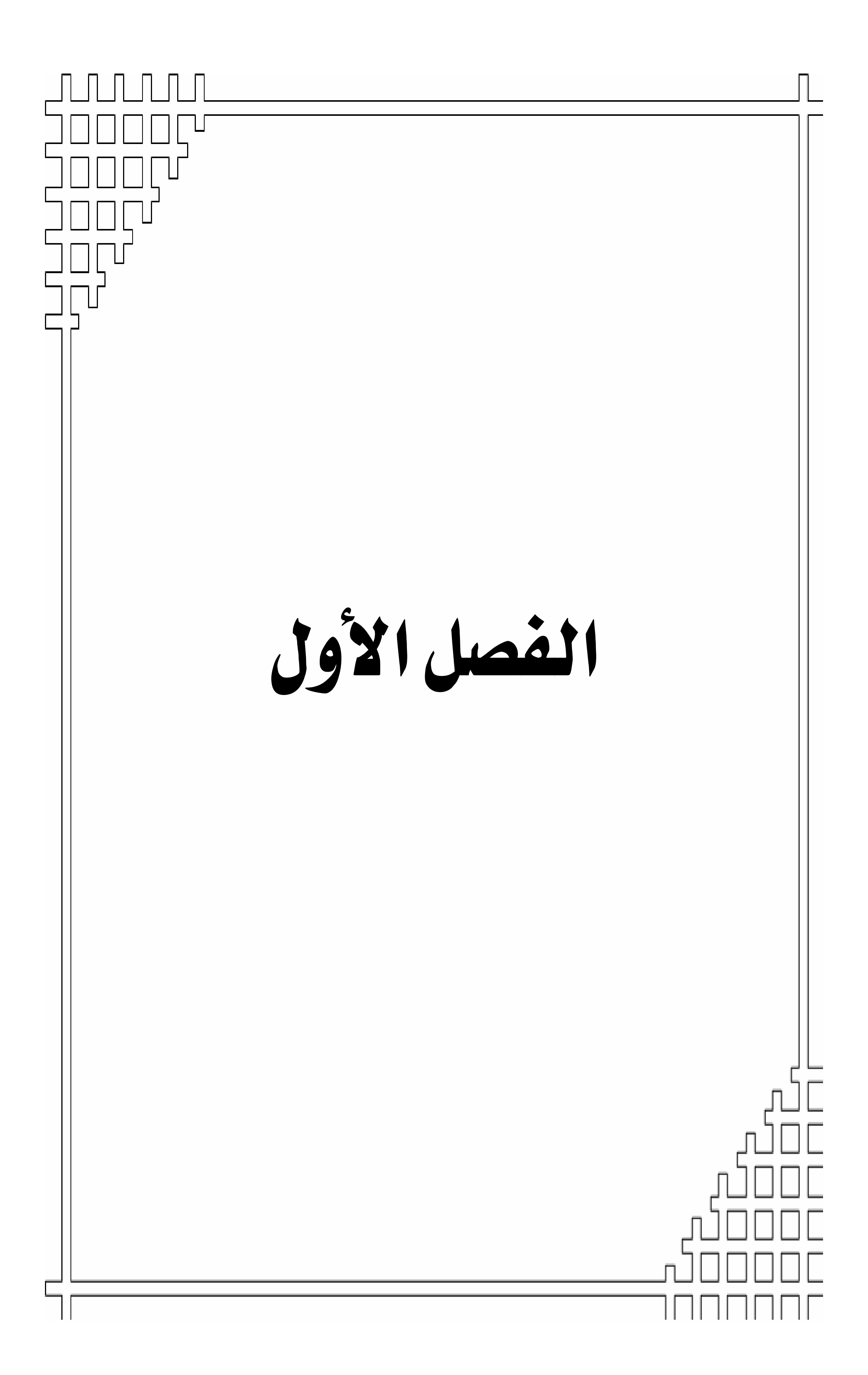
(١) درء تعارض العقل والنقل: ٧/ ٢٩٥.

(٢) العقيدة الأصفهانية: ١٨٦.

(٣) مجموع الفتاوى: ٩/ ٢٤.

١) الفساد: ومعياره مخالفة الكتاب والسنة وما كان عليه سلف الأمة، فكل ما أدى إلى فساد، أو أنتج أمرا مخالفا للكتاب والسنة ومذهب سلف الأمة جعله ابن تيمية من قبيل التأثر، لا من داخل الأمة الإسلامية، فهي أمة الهداية والعصمة فيما أجمعت عليه.

٢) الشهرة: ومعيارها أن يشتهر الأمر وتظهر دلائله ظهورا لا يدع مجالا للشك في وقوع التأثر، وذلك بأن ينقل عنهم صراحة، أو ينتصر لهم، أو يفتخر بالانتماء إليهم، أو بحكم أهل العلم بأنه مبني على أصولهم الفاسدة، وإن كان في الظاهر مقبولاً صحيحاً.



الفصل الأول

الفصل الأول

موقف شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ من الحد ومتعلقاته

وفيه تمهيد وسبعة مباحث :

- **التمهيد : موقف شيخ الإسلام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ **من تقسيم العلم إلى بدهي ونظري.**
- **المبحث الأول : موقف شيخ الإسلام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ **من حقيقة الحد وأقسامه ، ومكانته بين المعرفات**
- **المبحث الثاني : موقف شيخ الإسلام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ **من مبادئ الحد**
- **المبحث الثالث : موقف شيخ الإسلام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ **من أركان الحد وشروطه**
- **المبحث الرابع : موقف شيخ الإسلام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ **من علاقة الحد بقسم التصورات سلبا وإيجابا**
- **المبحث الخامس : موقف شيخ الإسلام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ **من وجود الحد على شرطهم وأدلة بطلان ذلك**
- **المبحث السادس : الحدود الشرعية واللغوية وتفصيلها عند شيخ الإسلام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ
- **المبحث السابع : التعريف بالمميز عند شيخ الإسلام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ **وأفضليته على التعريف بالحد على طريقة الأرسطيين**

التمهيـــــد

موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ
من تقسيم العلم إلى بدهي ونظري

ويحتوي على مطلبيــن:

- المطلب الأول: حقيقة البدهي والنظري.
- المطلب الثاني: نقض شيخ الإسلام للتقسيم.

* * * * * * * *

المطلب الأول: حقيقة البدهي والنظري

جرت عادة أهل المنطق من المتأخرين بتصدير مؤلفاتهم فيه بمقدمة يتكلمون فيها عن العلم وأقسامه وعلاقته بالبداهة والنظر، تمهيدا لما يأتي بعده من الأبواب وخاصة باب الحدود والتعريفات، وبما أن أهم ما في هذه المسألة الكلام على البداهة والنظر مما يتعلق بالمباحث الآتية فقد صدرت هذا الفصل بتمهيد أبين فيه معنى البديهي والنظري اللغوي والاصطلاحي وموقف شيخ الإسلام من تقسيم العلم إليهما.

البدهي والنظري لغة:

١) البدهي منسوب إلى البديهة، ومعناها في اللغة[١]: أول كل شيء وما يفجأ منه، فيقولون: أجاب على البديهة أي دون تروٍّ أو استعمال فكرة، ويقولون: هذا معلوم في بدائه العقول، أي في بدايتها قبل أن تنظر وتستعمل فكرها بالطرق الاصطلاحية أو غيرها.

وقد روعي هذا المعنى في هذه الكلمة للدلالة على المعنى الاصطلاحي الآتي ذكره.

٢) والنظري منسوب إلى النظر، وأصل معناه التأمل والفكر في الشيء[٢]، قال ابن فارس: النون والظاء والراء أصل صحيح ترجع فروعه إلى معنى واحد، وهو تأمل الشيء ومعاينته، ثم يستعار ويتوسع فيه."[٣]

ومن باب الاتساع المشار إليه استعمالها في المعنى الاصطلاحي الآتي بيانه:

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة: ١/ ٢١٢، القاموس المحيط: ٤/ ٢٨٢.

(٢) انظر: القاموس المحيط: ٢/ ١٤٩.

(٣) معجم مقاييس اللغة: ٥/ ٤٤٤.

البدهي والنظري في الاصطلاح:

لا يبعد معناهما الاصطلاحي عن معناهما اللغوي، فقد روعي في استعارتهما إلى الدلالة على المعنى الاصطلاحي أصل معناهما اللغوي، ففي: كلمة البدهي روعي معنى الأولية والبساطة، كما روعي في النظري معنى التأمل والتركيب والزيادة على النظر الأولي.

فكل ما أدركته العقول بتأمل وترتيب فهو نظري، وكل ما أدركته العقول دون تأمل ولا ترتيب سمي بدهياً، كما سيأتي.

هذا ولم يرد في كلام أرسطو ما يحدد مفهومهما صريحاً، وإنما وجد في كتابه بعض تلميح إليهما، وكذلك في كلام الأولين من المنطقيين العرب كالفارابي وابن سينا، فقد اجتهدت في الوقوف عليهما عندهم بلفظهما فلم أظفر بشيءٍ سوى إشارات خاصة في كلامهم على مبادئ البرهان[1].

وسبب تأخر ظهور هذين المصطلحين عند أهل المنطق - والله أعلم - أنهما لما كانا من حيث التصنيف من مباحث العلم، وكان تعريف العلم وتقسيمه من النتائج والأغراض المرجوة الحصول بواسطة المنطق أهمل الأوائل ذكرهما إلا بالإشارة العرضية.

ولكن متأخري المناطقة بحكم الممارسة والتجربة في تعليم هذا العلم والمناظرة فيه أدركوا أهمية هذين المصطلحين، وخاصة فيما يتعلق بالتصور والتصديق، فاحتفلوا بهما وجعلوا لهما مبحثاً خاصاً، وقدموه في جملة المداخل لفهم علم المنطق.

وإلا فلو نظر الباحث إلى مسألة العلم وتقسيمه من حيث هي لن يجد لها مكاناً في مباحث علم المنطق.

---

(١) انظر: على سبيل المثال: النص الكامل لمنطق أرسطو: ١/ ٤٥٠ منطق ابن زرعة: ٢٥٩، الشفاء لابن سينا: ٣/ ٦٤،المعتبر لابن ملكا: ٣٨، شرح البرهان لأرسطو لابن رشد: ١٩.

وقد يكون إدراج هذا المبحث بهذه الصورة في كتب علم المنطق من المسائل التي تأثر فيها المناطقة بالمتكلمين، فإن أهل الكلام هم السابقون إلى طرق هذا الموضوع وإشباعه بحثا والاحتفاء به وإعطائه تلك الأهمية التي تمثلت في جعله من جملة المباحث الأصيلة في علم الكلام، ولا يكاد يخلو كتاب من كتب الكلام منها، فأخذ هذا أهل المنطق منهم، متأثرين في ذلك بالمتكلمين، فصار هذا المبحث من جملة المسائل المشتركة بين علمي الكلام والمنطق، ولأجل هذا الملحظ فقد أوردت هنا بعض كلام المتكلمين في تعريفهما، خاصة منهم الذين اشتهروا بالتزام قواعد علم المنطق في مؤلفاتهم الكلامية كالإيجي والشريف الجرجاني وغيرهما.

أولاً: البدهي:

جاء إطلاقه مرادفاً للضروري وللمقدمات الأولية، وجاء استعماله أخص منهما[1].

وقالوا في تعريفه: إنه ما لا يحتاج في حصوله إلى النظر، كتصور الوجود والشيء، والتصديق بأن الكل أعظم من الجزء، والواحد نصف الاثنين،[2] وهذا التعريف من وجوه مرادفته للضروري والأولي.

وقيل: ما يكفي تصور الطرفين والنسبة في جزم العقل به[3].

وقيل: ما يقتضيه العقل عند تصور الطرفين والنسبة من غير استعانة بشيء[4].

وقيل: ما يثبته العقل بمجرد التفاته إليه دون استعانة بحس أو غيره[5].

---

(١) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون: ١/ ٣١٨.

(٢) انظر: شرح المطالع: ١/ ٣٦-٣٧.

(٣) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون: ١/ ٣١٨.

(٤) المصدر السابق.

(٥) شرح المواقف: ١/ ٩٥.

ثانياً: النظري:

جاء إطلاقه بمعنى الفكر وبمعنى العلم المكتسب.

وقالوا في تعريفه: ما يحتاج في حصوله إلى نظر كتصور حقيقة الملك والروح، والتصديق بحدوث العالم[1].

وقيل: ما يتضمنه النظر الصحيح[2].

وقيل: ما يحتاج إلى تأمل[3].

---

(١) انظر: شرح المطالع: ١/ ٣٧.

(٢) انظر: شرح المواقف: ١/ ٩٥.

(٣) شرح البناني على السلم: ٣٣.

المطلب الثاني
نقض شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ للتقسيم

تردد مصطلحا النظري والبدهي في كتب شيخ الإسلام كثيرا في سياقات مختلفة، في بعضها كان لمجرد تقريرهما، وبعضها كان في معرض الاحتجاج لأمر فيحتج بهما، أو يذكرهما عرضاً، والذي يستفاد في هذا الصدد من كلامه يمكن تفصيله والكلام عليه في عدة نقط تحيط بموقفه وتجليه.

- **النقطة الأولى**: لم يخالف شيخ الإسلام أهل المنطق والمتكلمين في تقسيم العلم إلى قسمين، وحتى الذين جعلوا له قسماً ثالثا صحح قولهم وجعل الخلاف فيه لفظياً[(١)].

فالإمام ابن تيمية يقر بمسألة تقسيم العلم الحادث إلى بدهي ونظري، ولا يخالفهم في شيء سوى بعض أفرادها المتعلقة بصحة اندراجها تحت هذا القسم أو ذاك. كقوله مثلاً: بأن علوم الأنبياء والأولياء هي من قبيل البديهي وليست من النظري في شيء.[(٢)]

وقوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بعض سياقاته التي تعرض فيها لذكر البدهي والنظري والنص على التقسيم: "الحادي عشر: أنهم معترفون بأن من التصورات ما يكون بديهياً لا يحتاج إلى حد، وحينئذ فيقال: كون العلم بديهياً أو نظرياً من الأمور النسبية الإضافية، فقد يكون النظري عند رجل بديهياً عند غيره؛ لوصوله إليه بأسبابه من مشاهدة أو تواتر أو قرائن"[(٣)].

---

(١) النبوات: ٢/ ٦٥١.

(٢) انظر: درء تعارض العقل: ٧/ ٤٢٩

(٣) مجموع الفتاوى: ٩/ ٨٧.

وقال أيضاً "وإن أقمت دليلاً فلا ريب أنه نظري إذ ليس من الأمور البديهية الضرورية"[(١)].

وقال أيضاً " ثم هم معترفون بما لابد منه من أن التصديقات منها بديهي ومنها نظري، وأنه يمتنع أن تكون كلها نظرية؛ لافتقار النظري إلى البديهي"[(٢)].

- **النقطة الثانية**: قد تحدث شيخ الإسلام عن البدهي والنظري بما يكفي في إبانة حقيقتهما عنده، وبعض عباراته على طريقة أهل المنطق في صناعة الحدود أو قريباً منها، وهنا أسوق بعض التعريفات التي اجتهدت في الوقوف عليها من كلامه رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

أولاً: البدهي:

- مالا يفتقر إلى دليل في الوصول إليه[(٣)].
- ما ينتهي إليه الدليل من حيث مبدؤه.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "إذا كان كل دليل لابد أن ينتهي إلى مقدمات بينة بنفسها قد تسمى بديهيات وتسمى ضروريات وقد تسمى أوليات"[(٤)].

- ما يبده الإنسان دون سابق ترتيب أو نظر.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "قد يبده هذا من العلم ويتبدّى في نفسه ما يكون بديهياً له"[(٥)].

وقد أورد في بعض كلامه عدة تعريفات ناقلا لها عن غيره، يبدو من خلال سياقه أنه يستحسنها جميعاً ولا يرفضها، ويعتبر الخلاف بينهما لا يعدو أن يكون لفظياً

---

(١) النبوات: ٢/ ٦٥١.

(٢) مجموع الفتاوى: ٩/ ١٠٣.

(٣) انظر الرد على المنطقيين: ٤١٧.

(٤) النبوات: ٢/ ٦٥١.

(٥) انظر الرد على المنطقيين: ٨٩.

لا يترتب عليه شيء إذا فهم على وجهه.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وما ذكره ابن حزم من أن العلم قد يحصل في القلب لا عن ضرورة ولا نظر، ورده على من يحصره في النوعين، فمثل هذا قد يكون النزاع فيه لفظياً، وذلك أن نافي الحصر قد يريد بالضرورة ما كان عن ضرورة حسٍّ، وأولئك يجعلون ما يحصل من العلم الضروري بالحس أحد أنواع العلم الضروري وقد يريد بالضرورة ما يضطر إليه الإنسان بدون نظر في تصوره.

وأولئك يريدون بالعلم الضروري والبديهي ما اضطر إليه الإنسان إذا تصور طرفيه، سواء كان ذلك التصور ضرورياً أو لم يكن، بل كثير من الناس يقول: إن جميع العلوم ضرورية باعتبار أسبابها، فإن العلم الحاصل بالنظر والكسب والاستدلال هو بعد حصول أسبابه ضروري، يضطر إليه الإنسان، وهذا اختيار أبي المعالي وغيره.

وللناس في هذا الباب اصطلاحات متعددة، من لم يعرفها يجعل بينهم نزاعاً معنوياً، وليس كذلك، كما أن طائفة منهم يجعلون العلم البديهي هو الضروري، والكسبي هو النظري.

ومنهم من يفرق بينهما، فيجعلون الضروري ما اضطر إليه العبد من غير عمل وكسب منه، لا في تصور المسألة ولا دليلها، ويجعلون البديهي ما بدهه، وإن كان عن نظر اضطر إليه من غير كسب منه، فإن العبد قد يضطر إلى أسباب العلم، وقد يختار اكتساب أسبابه، وهذا في الحسيات وغيرها، كمن يفجأه ما يراه ويسمعه، من غير قصد إلى رؤيته وسمعه، ومن يسعى في رؤية الشيء واستماعه، والأول لا يدخل تحت الأمر والنهي، والثاني يدخل تحت الأمر والنهي.

وأيضاً فمن الناس من يقول: العلوم الضرورية والبديهية يشترك فيها عامة العقلاء، ويجعل ما يختص به بعضهم ليس من هذا القسم، ومنهم من يسمي كل ما اضطر إليه الإنسان وبدهه ضرورياً وبديهياً، وإن كان ذلك مختصاً بنوع من الناس، كما يختص بالأنبياء والأولياء وأهل الفراسة والإلهام.

وعلى هذا فالعلم الحاصل بتيسير الله تعالى وهدايته وإلهامه، وجعله له في قلب العبد بدون استدلال، يسميه هؤلاء علماً ضرورياً، وإن كان ابن حزم وأمثاله لا يسمونه ضرورياً، فهذا نزاع لفظي، ومن حد الضروري بأنه العلم الذي يلزم نفس العبد لزوماً لا يمكنه الانفكاك عنه، جعل هذا كله ضرورياً.

وكذلك يقول كثير من شيوخ أهل المعرفة لكثير من أهل النظر: إن علمنا ضروري، كما في الحكاية المعروفة التي ذكرها أبو العباس أحمد بن محمد بن خلف المقدسي، ورأيتها بخطه عن الشيخ أحمد الحيوقي المعروف بالكبرى، قال: دخل علي فخر الدين الرازي ورجل آخر من المعتزلة كبير فيهم، فقالا: يا شيخ، بلغنا أنك تعلم علم اليقين، فقلت: نعم، أنا أعلم علم اليقين، فقالا لي: كيف تعلم علم اليقين، ونحن نتناظر من وقت كذا إلى وقت كذا، وكلما أقام حجة أبطلتها، وكلما أقمت حجة أبطلها؟ فقلت: ما أدري ما تقولان، ولكن أنا أعلم علم اليقين، فقالا: فبين لنا ما هذا اليقين، فقلت: واردات ترد على النفوس تعجز النفوس عن ردها، فجعلا يرددان هذا الكلام، ويقولون: واردات ترد على النفوس تعجز النفوس عن ردها، وتعجبا من هذا الجواب، لأنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ بين أن ذلك من العلوم الضرورية التي تلزم القلب لزوماً لا يمكنه مع ذلك دفعها.

قالا له: كيف الطريق إلى هذه الواردات؟ فقال لهما: بأن تسلكا طريقتنا التي نأمركم بها، فاعتذر الرازي بما له من الموانع، وأما المعتزلي فقال: أنا محتاج إلى هذه الواردات، فإن الشبهات قد أحرقت قلبي، فأمر الشيخ بما يفعله من العبادة والذكر وما يتبع ذلك، ففتح الله عليه بهذه الواردات.

والمعتزلة ينفون العلو والصفات، ويسمون من أثبت مجسماً حشوياً، فلما فتح الله تعالى عليه بذلك، قال: والله ما الحق إلا فيما عليه هؤلاء الحشوية والمجسمة، أو كما قال، فإن عهدي بالحكاية من زمان، وكان هذا الشيخ الكبرى إذا قيل له: من قال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه:٥] فهو مجسم، يقول: فخذ إني حينئذ مجسم،

وكان من أجل شيوخ وقته في بلاده، بلاد جرجان وخوارزم".[(١)]

ويؤخذ من كلامه هذا وكلامه السابق أيضاً عدة فوائد:

▪ أن البدهي مرادف ومساوٍ للضروري والأولي، وكل الثلاثة مدلولها واحد عنده؛ بحيث إنها تَدُلُّ على بعضها ويغني بعضها عن بعض.

▪ أنه لا يرد شيئاً من هذه التعريفات التي ذكرها لغيره، وذلك بمراعاة الاعتبارات والوجوه، وذلك ما يفهم من نفيه الخلاف المعنوي عنها.

▪ أن علوم الأنبياء والأولياء عنده من قبيل الضروريات البديهيات، وذلك ما يفهم من استشهاده بقصة نجم الدين الكبرى مع أبي عبد الله الرازي والمعتزلي، وتعليقه عليها واضح الدلالة في هذا.

▪ أن شيخ الإسلام من أكثر العلماء توسعا في مفهوم البدهيات والضروريات، ومرجع المسألة عنده إلى حصول اليقين والاستغناء عن الدليل.

▪ في كلامه تنصيص وإشارة إلى نسبية العلم بالبديهيات والنظريات باعتبار العالِمين واختلافهم، ولكن لا يخالف أنه إذا استغنى العلم عن الدليل وحصل فيه اليقين، أنه من البدهيات.

ثانياً: النظري:

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تعريفه: "العلم الكسبي النظري هو ما يحصل بالنظر في مقدمات معلومة بدون النظر؛ إذ لو كانت تلك المقدمات أيضاً نظرية لتوقف على غيرها، فيلزم تسلسل العلوم النظرية في الإنسان، والإنسان حادث بعد أن لم يكن، والعلم الحاصل في قلبه حادث، فلو لم يحصل في قلبه علم إلا بعد علم قبله للزم أن لا يحصل في قلبه علم ابتداء، فلا بد من علوم بديهية أولية يبتدئها الله في قلبه وغاية البرهان أن ينتهي إليها"[(٢)].

(١) درء تعارض العقل والنقل: ٧/ ٤٢٩-٤٣٢.

(٢) المصدر السابق: ٣/ ٣٠٩

وقال أيضاً: "ولما كان في لفظ النظر إجمال كثر اضطراب الناس في هذا المقام، وتناقض من تناقض منهم، فيوجبون النظر؛ لأنه يتضمن العلم، ثم يقولون: النظر يضاد العلم، فكيف يكون ما يتضمن العلم مضاداً له، لا يجتمعان، فمن فرق بين النظر في الدليل وبين النظر الذي هو طلب الدليل تبين له الفرق، والنظر في الدليل لا يستلزم الشك في المدلول، بل قد يكون في القلب ذاهلاً عن الشيء، ء ثم يعلم دليله فيعلم المدلول، وإن لم يتقدم ذلك شك وطلب قد يكون عالماً به"(١).

تضمن هذا الكلام فوائد كثيرة غالبها كلامي سيكون من باب الخروج عن الموضوع التنبيه عليها جميعها، ولكن أقتصر في هذا المقام على ما ينفع ويصب فيما أنا بصدد تقريره، وهو تعريف النظري عند شيخ الإسلام، وذلك في ما يلي:

▪ يُفهم من كلامه أنه يُعرّف النظري بأنه: كل ما ينتهي مبدأ معرفته إلى بدهي، أو كل ما سبق العلمَ به النظرُ في مقدمات.

▪ أن في لفظ النظر إجمالاً، وبالتالي يكون العلم النظري كذلك.

▪ أن النظر هو حركة الذهن وتوجهه، سواء في ذات الدليل أو في كيفية الوصول إليه.

▪ أن العلم النظري يمكن أن يطلق على اليقين، إذا كان بسبب أدلة سابقة: فيكون يقينياً بسبب جزم النفس، ونظرياً من حيث حاجته إلى الدليل الموصل إليه، فلا تعارض بين أن يكون مفيداً لليقين وبين أن يكون نظرياً.

- **النقطة الثالثة**: ومن نافلة القول ذكر بعض الفوائد التي أشار إليها شيخ الإسلام وهي تهم هذا المبحث وتزيده بيانا ووضوحاً.

الأولى: أن العلم بالبدهي والنظري أمر نسبي يختلف من شخص إلى شخص؛ فقد يكون ما هو بديهي عند هذا نظريا عند هذا والعكس.

---

(١) المصدر السابق: ٤/ ٨٢.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "والثاني: أن يقال: هم معترفون بما لا بد منه من أن التصديقات منها بديهي ومنها نظري، وأنه يمتنع أن تكون كلها نظرية لافتقار النظري إلى البديهي، وإذا كان كذلك فالفرق بين البديهي والنظري إنما هو بالنسبة والإضافة، فقد يبده هذا من العلم ويبتدىء في نفسه ما يكون بديهيا له، وإن كان غيره لا يناله إلا بنظر قصير أو طويل، بل قد يكون غيره يتعسر عليه حصوله بالنظر، وقد تقدم التنبيه على هذا في التصورات لكن نزيده هنا دليلا يختص هذا فنقول، البديهي من التصديقات هو ما يكفي تصور طرفي موضوعه ومحموله في حصول تصديقه، فلا يتوقف على وسط يكون بينهما، وهو الدليل الذي هو الحد الأوسط، سواء كان تصور الطرفين بديهيا أو لم يكن، ومعلوم أن الناس يتفاوتون في قوى الأذهان أعظم من تفاوتهم في قوى الأبدان، فمن الناس من يكون في سرعة التصور وجودته في غاية يباين بها غيره مباينة كبيرة، وحينئذ فيتصور الطرفين تصورا تاما، بحيث تتبين بذلك التصور التام اللوازم التي لا تتبين لغيره الذي لم يتصور الطرفين التصور التام، وذلك أن من الناس من يكون لم يتصور الطرفين إلا ببعض صفاتهما المميزة، فيكون من تصورهما ببعض صفاتهما المشتركة مع ذلك، - سواء سميت ذاتية أو لم تسم - عالما بثبوت تلك الصفات لهما وثبوت كثير مما يكون لازما لهما، بخلاف من لم يتصور إلا الصفات المميزة"[1].

الثانية: حكم منكر البديهي الذي استقر أنه بديهي:

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "ولهذا كان من أنكر العلوم الحسية والضرورية لم يناظر، بل إذا كان جاحداً معانداً عوقب حتى يعترف بالحق، وإن كان غالطاً إما لفساد عرض لحسه أو عقله لعجزه عن فهم تلك العلوم، وإما لنحو ذلك، فإنه يعالج بما يوجب حصول شروط العلم له وانتفاء موانعه، فإن عجز عن ذلك لفساد في طبيعته عولج بالأدوية الطبيعية أو بالدعاء والرقى والتوجه ونحو ذلك، وإلا ترك، ولهذا اتفق العقلاء على أن كل شبهة تعرض لا يمكن إزالتها بالبرهان والنظر والاستدلال، وإنما يخاطب

(١) الرد على المنطقيين: ٨٨-٨٩.

بالبرهان والنظر والاستدلال من كانت عنده مقدمات علمية، وكان ممن يمكنه أن ينظر فيها نظراً يفيده العلم بغيرها، فمن لم يكن عنده مقدمات علمية أو لم يكن قادراً على النظر لم تمكن مخاطبته بالنظر والاستدلال."[1].

الثالثة: في تعارض البديهي والنظري:

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "والضروري لا يعارض النظري؛ لأن الضروري أصله، فالقدح فيه قدح في أصله، وبطلان أصله يوجب بطلانه في نفسه، فعلم أن معارضة الضروري بالنظري يوجب بطلان النظري، وإذا بطل النظري المعارض لهذا الضروري لم يكن -ألبتة- دليلا صحيحاً، وهو المطلوب"[2].

وقال أيضاً: "وأما دفع الضروريات بالنظريات فغير ممكن؛ لأن النظريات غايتها أن يحتج عليها بمقدمات ضرورية، فالضروريات أصل النظريات، فلو قدح في الضروريات بالنظريات، لكان ذلك قدحا في أصل النظريات، فتبطل الضروريات والنظريات، فيلزمنا بطلان قدحه على كل تقدير؛ إذ كان قدح الفرع في أصله يقتضي فساده في نفسه، وإذا فسد بطل قدحه؛ فيكون قدحه باطلا على تقدير صحته وعلى تقدير فساده، فإن صحته مستلزمة لصحة أصله، فإذا صح كان أصله صحيحا، وفساده لا يستلزم فساد أصله؛ إذ قد يكون الفساد منه ولو قدح في أصله للزم فساده، وإذا كان فاسدا لم يقبل قدحه، فلا يقبل قدحه بحال، وهذا لأن الدليل النظري الموقوف على مقدمات وعلى تأليفها قد يكون فساده من فساد هذه المقدمة ومن فساد الأخرى ومن فساد النظم، فلا يلزم إذا كان باطلا أن يبطل كل واحد من المقدمات، بخلاف المقدمات فإنه متى كان واحد منها باطلا بطل الدليل"[3].

هذا ماتيسر إيراده من موقف شيخ الإسلام من البدهي والنظري وإنما قدمته في

---

(1) درء تعارض العقل والنقل: ٣/ ٣١٠.

(2) الفتاوى الكبرى: ٦/ ٥٣٢.

(3) منهاج السنة: ٢/ ١٤٤.

هذا التمهيد لتردد مباحثه في جميع هذا الفصل ولأن المناطقة المتأخرين أيظاً قد جعلوه في المدخل إلى المنطق.

المبحث الأول

موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من حقيقة الحد وأقسامه، ومكانته بين المعرفات

<u>ويحتوي على ثلاثة مطالب:</u>

- المطلب الأول: حقيقة الحد.
- المطلب الثاني: أقسامه.
- المطلب الثالث: مكانته بين المعرفات.

* * * * * * * *

المطلب الأول: حقيقة الحد

الحد في اللغة:

جاءت كلمة (الحد) في معاجم لسان العرب دالة على معاني كثيرة[1]، قد يُخرج عن المقصود إحصاؤها، وبعضها بعيد كل البعد عما نحن بصدده.

لذلك سأكتفي ببعض استعمالاته التي لها علاقة بالمعنى الاصطلاحي، ويمكن اعتبارها هي الأصل الذي لاحظه من أطلق ذلك اللفظ على ذلك المعنى عند العرب.

المعنى الأول: تمييز الشيء عن الشيء، يقال حددت الدار أَحُدُّها حداً، يعني جعلت لها حداً يميزها عن مجاورتها.

المعنى الثاني: الحاجز بين الشيئين لئلا يختلط أحدهما بالآخر، ولئلا يتعدى أحدهما على الآخر.

المعنى الثالث: منتهى الشيء، أي طرفه الذي ينتهي إليه.

المعنى الرابع: المنع، يقال: حد الرجلَ عن الشيء يحده حداً منعه وحبسه، وحددت فلاناً عن الشر منعته، ومنه الحدود؛ لأنها تمنع المحدود وغيره من ارتكاب المحرمات.

الحد في الاصطلاح:

استعمل هذا اللفظ عند أهل المنطق في بابين، اختلف معناه بحسبهما:

الأول في باب الحدود: ويطلقونه فيه على ما يقابل الرسمي واللفظي، وقد عرفوه بهذا الاعتبار بعدة تعريفات كلها تدور على تضمين الذاتيات في مكوناته.

---

(١) انظر القاموس المحيط: ١/ ٢٦٩ مادة (ح د د)، الكليات للكفوي: ٢/ ٢٣٨، تاج العروس: ٢/ ٢٣١ مادة (ح د د).

قال ابن سينا: "فحد الحد ما ذكره الحكيم في كتاب (طوبيقا):[1] أنه القول الدال على ماهية الشيء، أي على كمال وجوده الذاتي، وهو ما يتحصل له من جنسه القريب وفصله"[2].

وقال في الإشارات: "الحد قول دال على ماهية الشيء"[3].

وقال ابن رشد في تلخيص البرهان: "الحد هو قول منْبئ عن ماهية الشيء"[4].

وقال في شرح البرهان: "وأما الحد فهو قول واحد مفهم ذات الشيء ومعناه، وأعني بالقول الواحد هاهنا الواحد بالذات لا القول الواحد بالعرض، بمنزلة البيت الواحد والقصيدة الواحدة"[5].

وقال الساوي في البصائر: "والحد التام هو القول الدال على ماهية الشيء"[6].

وقال السهروردي[7]: "فهو قول دال على ماهية الشيء، وزاد بعض المتأخرين فقال: الحد قول مفصَّل دال على ماهية الشيء، والزيادة وهي كون القول مفصلاً لا يعنى به أن للجزء من القول دلالة، فإن هذا للقول بذاته من غير احتياجه إلى

(١) طوبيقا: هوعلم الجدل، انظر: إحصاء العلوم: ٤٥، مفاتيح العلوم للخوارزمي: ١٧٨.

(٢) رسالة الحدود :ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب: ٢٢٩،وانظر:كشاف اصطلاحات الفنون: ١/ ٦٢٤، الكليات: ٢/ ٢٣٨-٢٣٩.

(٣) الإشارات والتنبيهات: ١/ ٢٠٤.

(٤) تلخيص منطق أرسطو: ٥/ ٤٦٥.

(٥) شرح البرهان: ١٣٣.

(٦) البصائر النصيرية: ٣٩.

(٧) هو:شهاب الدين يحيي بن حبش بن أميرك السروردي،فيلسوف إشراقي،كان رأسا في علم الأوئل، وصف بقلة الدين ،حكم العلماءبكفره وقتله،فاختار أن يموت جوعا،سنة ٥٨٧هـ،وله ٣٦سنة، له مؤلفات منها: التلويحات والتنقيحات وحكمة الإشراق ،انظر ترجمته :تواريخ الحكماء والفلاسفة ٢/ ٣٠٢.

التفصيل، ونحن نذكر هاهنا ما يجب ".[1]

وقال نصير الدين الطوسي[2]: "الحد قول يدل على ماهية الشيء بالذات"[3].

ولو استعرضنا جميع التعريفات التي قالها أهل المنطق في بيان حقيقة الحد، والتي جرت على اصطلاح المناطقة لوجدناها كثيرة، ولألفيناها تتفق جميعها على اعتبار الذاتيات شرطا في الحد، فلا يسمى عندهم الحد حداً إلا إذا احتوى على ذاتيات المحدود.

وقد جاءت تعريفات أخر غير ما تقدم ذكره أطلقت لبيان حقيقة الحد ولكن الأصوب فيها أنها ليست جارية على اصطلاح أهل المنطق مثل قول بعضهم[4]: (الجامع المانع) و(المطرد المنعكس) و(ما يعّرف المطلوب ويميزه عما سواه) وغيرها، وهذه التعريفات جارية على اصطلاح أهل الأصول وأهل الأدب[5] في تعريفاتهم التي مدارها على تمييز الشيء عن غيره، سواء كان ذلك بالذاتيات أم بغيرها.

أما اصطلاح أهل المنطق فقد اعتبروا فيه أمرين هما:

١) تصوير الشيء بذاتياته الخاصة به.

٢) تمييزه عما سواه.

وهما وإن كانا متلازمين لكن لابد من أن يحتوي تعريف الحد عليهما.

---

(١) المشارع والمطارحات: ٦٧.

(٢) هو:محمد بن محمد بن الحسن، نصير الدين ،أبو جعفر الطوسي،فيلسوف من الشيعة الاثنى عشية،ألف في شتى فروع الفلسفة،كان مستشارا عتد هولاكو عند غزوه لبغداد وفتكه بالمسلمين ،فالله حسيبه،توفي سنة ٦٧٢هـ،انظر ترجمته :تواريخ الحكماء والفلاسفة ٢/ ٣٤٢.

(٣) تجريد المنطق: ٥٦.

(٤) انظر على سبيل المثال أبكار الأفكار: ١/ ١٨٠، تشنيف المسامع: ١/ ١٧١، البحر المحيط: ١/ ٧١.

(٥) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون: ٦٢٤.

والثاني في باب القياس:[1] ويطلق على ما تنحل إليه مقدمة القياس من موضوع ومحمول وغيرهما، فمثلاً إذا كان قياس مؤلف من قضيتين فيكون أحد جزئي القضية الأولى موضوع المطلوب، ويسمى حداً أصغر، ويكون أحد جزئي القضية الثانية محمول المطلوب ويسمى حداً أكبر، ويكون بين القضيتين جزء مشترك يسمى الحد الأوسط، وهو الذي يُلغى للحصول على النتيجة، وذلك مثل قولنا: "الإنسان حساس وكل حساس حي"، فالنتيجة: "الإنسان حي".

فـ(الإنسان) حد أصغر، و(حي) حد أكبر، و(حساس) حد أوسط.

والمعنى اللغوي الملحوظ في هذا الاستعمال هو دلالة لفظ الحد على طرف الشيء ومنتهاه كما تقدم.

موقف شيخ الإسلام من حقيقة الحد

إن الكلام على حقيقة الحد سلبا وإيجابا متوقف على إثبات تقسيم الأشياء إلى ذاتيات وعرضيات، وإلى إثبات الذاتي الكلي في الوجود الخارجي، وسيأتي كلامه على إنكارهما وإبطال صحتهما عنده في المبحث الآتي، فيكون شيخ الإسلام بهذا رافضا لتعريفهم للحد باعتبار الذاتيات الماهوية، لعدم وجودها عنده.

العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي:

ظني أن المترجمين الأوائل الذين وقع اختيارهم على هذه الكلمة للدلالة على هذا المعنى لم يكن ذلك منهم اختياراً ارتجاليا أو عبثيا، بل كان عن فقه في اللغة العربية، ومعرفة كبيرة بها، فقد اختاروها لكونها في أصل دلالتها اللغوية تدل على جوانب من المعنى الاصطلاحي المطلوب إطلاقها عليه، فقد لاحظوا فيها دلالتها على تمييز الشيء عن الشيء، وهذا أهم أغراض الحد وفوائده عند أهل المنطق.

ولاحظوا فيها أيضاً الدلالة على الفاصل بين الشيئين، ولا شك أن الحد بالمعنى

---

(١) انظر: منطق ابن زرعة: ١٠٨.

الاصطلاحي إذا أطلق على الشيء شكل فاصلاً يفصل بينه وبين غيره.

ولاحظوا فيه أيضا الدلالة على منتهى الشيء وطرفه، ومعلوم أن أي شيء لم تعرف حدود أطرافه لم يمكن تصوره على وجه الكمال.

ولاحظوا فيه الدلالة على المنع لكون الحد مانعاً من دخول غير المحدود عليه في المفهوم.

وبجمع هذه المدلولات بعضها إلى بعض مع اعتبارها مكونات للحد تعطيك معنى الحد كما اصطلح عليه أهل المنطق، فلذلك وقع اختيارهم على هذه الكلمة بذاتها.

المطلب الثاني: أقسامه

تقدم بيان أن الحد لا بد فيه من اعتبار الذاتيات في تعريف الأشياء بطريقه، ومن المعلوم أن الألفاظ الدالة على الذاتيات تكون مفردة ومركبة، وفي دلالتها تفاوت، فمنها ما يفيد تصور ماهية الشيء بكمالها، ومنها ما يفيد تصور بعض ذاتيات المعرَّف دون بعض، ومنها ما يكون مبدأ للبرهان، ومنها ما يكون نتيجة البرهان، ومنها ما تكون دلالته بحسب الاسم، وقد جاء في كلامهم ذكر الحد التام والناقص، والحد الحقيقي والمجازي، فهذا مجمل ما ذكروه من أقسامه.

والحد يطلق بالاشتراك على جميع الأقسام المتقدمة، إلا أن له في إكساب تصورها بداية ونهاية ومراتب بينهما كما يفهم من عبارة (الاشتراك) المذكورة:[1]

فقد عمدوا إلى ما اعتبروه منه مصوراً للمحدود في نهاية كماله فسموه الحد التام، ويعنون به: ما تضمن في أجزائه الجنس القريب والفصل؛ لأنها هي مقومات الذات، ولاشتماله على الذاتيات المقومة له الخاصة به فإنه لا يكون إلا واحداً.

وعمدوا أيضاً إلى ما اعتبروه مصوراً للمحدود في ما دون ذلك، وهو كثير ذو مراتب، والجامع بينها عندهم هو النقص عن حد الكمال، فسموه لأجل ذلك الحد الناقص، ويعنُون به: ما تضمن من الذاتيات بعضها أو جزء منها أو تضمن العرضيات فقط.

قال نصير الدين الطوسي: "والحد منه تام يشتمل على جميع المقومات كقولنا للإنسان: إنه حيوان ناطق، ومنه ناقص يشتمل على بعضها إذا كان مساوياً للمحدود كقولنا له: إنه جسم أو جوهر أو ناطق: والتام لا يكون إلا واحداً، وأما الحدود الناقصة فكثيرة، يفضل بعضها بعضاً بحسب ازدياد الأجزاء"[2].

---

(١) انظر: المعيار: ١٩٨.

(٢) شرح الإشارات والتنبيهات: ١/ ٢٠٤.

موقف شيخ الإسلام من هذا التقسيم:

ليس من منهج شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: رفض المصطلحات أو ما يسميه (الألفاظ المجملة) من حيث هي مصطلحات وألفاظ دالة على معنى ما، ولكنه قد يناقشها أو يرفضها ويرد عليها من جهة ما تحملهُ من معنى فاسد أو مفهوم كذلك قد يراد تمريره من خلالها أو بواسطتها[١]، ولذلك لما أتى إلى مناقشة الحد على اصطلاحهم المتعارف عليه بينهم تناول ذلك من عدة جهات مثل تعريفهم له، وتقسيمهم له، ومثل قولهم بأن الحد هو الكفيل بإفادة التصور وحده.

والذي استخلصت من كلامه رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه يرفض هذا التقسيم ويرده ويبطله بعدة أدلة يمكن إجمالها فيما يلي.

▪ أن كل ما وجهه شيخ الإسلام من الردود والإبطالات على الحد إنما كان يقصد به الحد الحقيقي مقيدا بما أحاطوه به من المزاعم والشروط، وأما الحد الناقص فإنه لا ينكره إذا أفاد التمييز، مع إلزامه لهم بأن الحد الناقص لا يتميز بشيء عن دلالة الأسماء على مسمياتها مفردة قبل تركيبها[٢].

▪ أن هذا التقسيم مبني على أمر لا وجود له إلا في الأذهان، وهو الحد الحقيقي؛ إذ لا يتصور وجوده، ولم يأت أحد من أهل المنطق بمثال صحيح يستوفي شروطه، وتنطبق عليه أوصافه التي نصُّوا عليها بأنفسهم[٣].

▪ أن شيخ الإسلام قرر أن جميع الحدود الحقيقية آيلة إلى الناقصة، وذلك لأن الحقيقية غير محصلة التصور، أي لا وجود لها، فليس هناك إلا ما يسمونه ناقصاً[٤].

▪ أن اختلاف التصورات يحتم علينا عدم الإقرار بوجود الحد التام الحقيقي؛

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى: ٥/ ٣٠٥.

(٢) انظر: الرد على المنطقيين: ٢٣، ٣٤، ٦٣، ٧٦.

(٣) انظر: المصدر السابق: ٢٢١.

(٤) انظر: المصدر السابق: ٢٣.

لأن التصورات نسبية عند العقلاء، فليس كلما ذكرت ذاتيات الشيء أفادت التصور التام الذي هو من لوازم معرفة الحد الحقيقي في زعمهم، "ومعلوم أن الناس يتفاوتون في قوى الأذهان أعظم من تفاوتهم في قوى الأبدان، فمن الناس من يكون في سرعة التصور وجودته في غاية يباين بها غيره مباينة كبيرة، وحينئذ فيتصور الطرفين تصورا تاما، بحيث تتبين له بذلك التصور التام اللوازم التي لا تتبين لغيره الذي لم يتصور الطرفين التصور التام، وذلك أن من الناس من يكون لم يتصور الطرفين إلا ببعض صفاتهما المميزة، فيكون من تصورهما ببعض صفاتهما المشتركة مع ذلك سواء سميت ذاتية أو لم تسم عالما بثبوت تلك الصفات لهما وثبوت كثير مما يكون لازما لهما، بخلاف من لم يتصور إلا الصفات المميزة"(١).

▪ أن جعل بعض الصفات داخلة في الحقيقة وبعضها خارجة عنها غير مسلم، لعدم عوده إلى أمر حقيقي، وأن التعريف نسبي تابع لمراد المتكلم، "وهم يقولون :إن التصديق لا يقف على التصور التام الذي يحصل بالحد الحقيقي، بل يكفي فيه أدنى تصور ولو بالخاصة، وتصور العقول من هذا الباب، وهذا اعتراف منهم بأن جنس التصور لا يقف على الحد الحقيقي لكن يقولون: الموقوف عليه هو تصور الحقيقة أو التصور التام، وسنبين إن شاء الله: أنه ما من تصور إلا وفوقه تصور أتم منه، وأنا نحن لا نتصور شيئا بجميع لوازمه حتى لا يشذ عنا منها شيء، وأنه كلما كان التصور لصفات المتصور أكثر كان التصور أتم، وأما جعل بعض الصفات داخلة في حقيقة الموصوف، وبعضها خارجة فلا يعود إلى أمر حقيقي، وإنما يعود ذلك إلى جعل الداخل ما دل عليه اللفظ بالتضمن والخارج اللازم ما دل عليه اللفظ باللزوم، فتعود الصفات الداخلة في الماهية إلى ما دخل في مراد المتكلم بلفظه، والخارجة اللازمة للماهية إلى ما يلزم مراده بلفظه، وهذا أمر يتبع مراد المتكلم فلا يعود إلى حقيقة ثابتة في نفس الأمر للموصوف"(٢).

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين: ٨٩.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٩.

المطلب الثالث: مكانته بين المعرفات

لقد جعل المناطقة للحد المكانة العليا من بين جميع مواد البرهان واحتفوا به كثيرا، ونبهوا على منزلته عندهم، ومع أننا قد لا نقف على نص لهم يذكر هذه الأمور، ولكن من خلال استعمالهم وشرحهم نجد له تلك المنزلة الكبرى عندهم فهو أساس المعرفة البرهانية عندهم؛ لأن المعرفة تكون مع التصور وجوداً وعدماً ونقصاً وكمالاً، فإذا كانت التصورات ناقصة فالمعرفة ناقصة بقدر ذلك، وإذا كانت التصورات كاملة فالمعرفة كذلك.

وإذا كان المنطق هو ميزان العلوم فإن ميزانه هو باب الحد منه، هذا ما يفهم من خلال النظر في استعمالهم وشرحهم.

ويمكن إجمال هذه الأمور التي تبين منزلة الحد عند أهل المنطق في النقاط التالية:(١)

- أن الحد هو ما يحد الأشياء ويبين ماهيتها بقطعٍ، ويأتي التمييز تبعاً ولازماً على ذلك التصور الذي تُخلِّفه معرفة الحد، بخلاف الرسم وغيره، فإنه لا يفيد سوى التمييز للمعرَّف عن غيره.
- أنه هو المذكور والمحتفل به في مواد البرهان، ولا تذكر المعرفات الأخرى إلا تبعاً له، وأنه هو المشروط في حصول التصور على أكمل وجه.
- أن الحد لا يكون إلا واحداً بخلاف الرسم وغيره من المعرفات فقد تتعدد.
- أن الحد يطلب به تصور كنه الشيء وتمثل حقيقته في النفوس، لا لمجرد التمييز.

---

(١) انظر: المعيار: ١٩٥، ٢٠٣، منطق الملخص: ١١٣، ١١٨.

• أن الحد مستعص إلا عند غاية التشمير والاجتهاد وذلك لتعلقه بالذاتيات.

• أن الحد هو أخص المعرفات وهي أعم منه، وأنه هو الأكمل وما سواه متصف بالنقص.

موقف شيخ الإسلام من مكانته بين المعرفات:

لقد رأى شيخ الإسلام في ادعائهم هذه المكانة للحد بين سائر المعرفات أمراً باطلاً لا دليل عليه، بل رأى أن الدليل قائم بإثبات خلاف ذلك.

• فأنكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن يكون للحد أي تميز عن سائر المعرفات بما فيها اللفظي، الذي لا يعدو أن يكون بياناً للمسمى من جهة معناه اللغوي المجرد دون تنبيه على حقيقته وماهيته.

فالحد عنده لا يفيد شيئاً زائداً على فائدتها، فما يفيده الحد هو نفس ما يفيده الاسم وغيره.

يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وليس مقصودنا أن فائدة الحدود أضعف مطلقاً، وإنما المقصود أنها من جنس فائدة الأسماء، وأنها مذكرة لا مصورة أو معرفة بالتسمية"(١).

• أن هذه المكانة مبنية على التفريق بين الذاتيات والعرضيات التي منها يتكون الحد والرسم وغيره، وهذا تحكم منهم لاحقيقة له، ولا دليل عليه، وذلك لأن الذاتيات تتماثل أو تتقارب وكذلك العرضيات، فالتفريق لا يمكن أن يكون إلا بدليل، وحيث لا دليل فلا يصح الفرق.(٢)

• أن أهل المنطق لما أقروا بوجود أمور لا يستفاد تصورها من الحد مثل العقول والماهية وغيرها، ألزمهم شيخ الإسلام أن هذا يمكن أن يجري على باقي الأمور

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين: ٤٢-٤٣، ٧٩.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٢٩، ٦٣-٦٤.

الأخرى، فتخصيص هذه الأشياء بعدم استفادة تصورها من الحد تحكم وزعم لا دليل عليه قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "إن الحدود الحقيقية عندهم إنما تُكوِّن الحقائق المركبة وهي الأنواع التي لها جنس وفصل، وأما ما لا تركيب فيه، وهو ما لا يدخل مع غيره تحت جنس كما مثله بعضهم بالعقول فليس له حد، وقد عرفوه وهو من التصورات المطلوبة عندهم، فعلم استغناء التصورات عن الحد، بل إذا أمكن معرفة هذه بلا حد فمعرفة تلك الأنواع أولى؛ لأنها أقرب إلى الحس وأن أشخاصها مشهودة، وهم يقولون: إن التصديق لا يقف على التصور التام الذي يحصل بالحد الحقيقي، بل يكفي فيه أدنى تصور ولو بالخاصة، وتصور العقول من هذا الباب، وهذا اعتراف منهم بأن جنس التصور لا يقف على الحد الحقيقي"(١).

(١) المصدر السابق: ٩.

المبحث الثاني

موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من مبادئ الحد

ويحتوي على ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: الدلالات.
- المطلب الثاني: الكليات الخمس.
- المطلب الثالث: المعاني المفردة المدلول عليها بالكليات الخمس.

* * * * * * * *

المطلب الأول: الدلالات

والمراد بالدلالة:[1] تلك العلاقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى من حيث دلالة الأول على الثاني، وقد يعرفونها بقولهم: فهم لأمر من أمر، وهي تنقسم عند أهل المنطق إلى ثلاثة؛ لأن اللفظ الذي جُعل دالاً على معنى لا يخلو: إما أن يكون دالاً على ذلك المعنى بتمامه، أو على جزئه الداخل فيه، أو على لازمه الخارج عنه.

فالأول: دلالة المطابقة،[2] ويقصدون بها دلالة اللفظ على ما وضع له بتمامه، أخذت من قولهم (طابق النعل بالنعل) إذا توافقا، ودلالة المطابقة متقدمة تقدماً طبيعياً على قسيميها الآتي ذكرهما.

مثالها دلالة اسم المثلث على الشكل المحيط به ثلاثة أضلاع، وكدلالة لفظ الإنسان على مجموع الحيوان الناطق.

والثاني: دلالة التضمن،[3] ويقصدون بها دلالة اللفظ على جزء من أجزاء مسماه الذي يدل عليه بالمطابقة، ويشترط فيها أن تتقدمها دلالة المطابقة؛ لأنه لا يتصور تضمن دون تصور المطابقة.

مثالها دلالة اسم المثلث على أحد أضلاعه، ودلالة لفظ الإنسان على الناطقية فقط من الإنسان أو غيرها من أجزائه.

والثالث: دلالة الالتزام،[4] ويقصدون بها تلك الدلالة التي يدل عليها اللفظ

---

(١) انظر: شرح المطالع: ١/ ١١٠، ١١٧، شرح الدواني على التهذيب: ١١٧، ١١٨. كشاف اصطلاحات الفنون: ١/ ٧٨٧

(٢) انظر: تجريد المنطق: ٩، شرح الوريقات: ١١، شرح الدواني على التهذيب: ١١٩.

(٣) انظر: تجريد المنطق: ٩، شرح الوريقات: ١٢، شرح الدواني على التهذيب: ١١٩.

(٤) انظر: تجريد المنطق: ٩، شرح الوريقات: ١٢، شرح الدواني على التهذيب: ١٢٠.

خارج ما دل عليه بالمطابقة من باب الاستتباع والمصاحبة واللزوم لا غير.

ومثاله: دلالة لفظ السقف على الجدار ولفظ الإنسان على القابل للكتابة.

ولا يحتاج إلى هذه الدلالات في غير باب التعريفات، وإنما يعتبر منها دلالة التطابق والتضمن، وأما دلالة الالتزام فهي مهجورة عندهم، وذلك لنسبية معرفة اللوازم للأشياء وعدم انضباطها.

موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من الدلالات:

تبين مما سبق أن الكلام في الدلالات ذو فروع ثلاثة، وهي:

- تقسيمها وعدتها.
- تعريفها.
- تطبيقها على مفرداتها أو بعض فروعها.

وسيكون كلامي على موقف شيخ الإسلام من خلال تجلية موقفه من هذه الثلاثة مسائل.

الأول: التقسيم:

إن تقسيم أهل المنطق الدلالات إلى ثلاثة أقسام هو تقسيم صحيح وواقعي وتوجبه القسمة العقلية؛ لأن اللفظ لا يخلو في دلالته إما أن يدل بتمام معناه على مدلوله بتمامه، وإما أن يدل على جزء مدلوله بالتطابق، وإما أن يدل على لازم خارج، فهذه هي الدلالات الثلاث التي تقدم ذكرها.

وشيخ الإسلام قد استعمل هذا التقسيم استعمال المسلم له، والقائل به، ولم يتعرض له بنقد، بل ذكره وأكده، وكثر استعماله له، ولم يكتف شيخ الإسلام بإيراده مجرداً فقط، بل أورده في معرض الاحتجاج أيضا، وهذا يؤكد أن شيخ الإسلام يعتبر هذا التقسيم صحيحا ولا ينكره.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "فالحديث لا يدل لفظه على شيء من ذلك بعينه ولا على جميع ذلك مطابقةً ولا تضمناً ولا التزاماً"[1] .

وقال: "ولفظ الماهية مأخوذ من قول السائل: ما هو، وما هو سؤال عما يتصوره المسؤول ليجيب عنه، وتلك هي الماهية للشيء في نفسه، والمعنى المدلول عليه لابد أن يكون مطابقاً للفظ فتكون دلالة اللفظ عليه بالمطابقة ودلالة اللفظ على بعض ذلك المعنى بالتضمن، ودلالته على لازم ذلك المعنى بالالتزام"[2].

وقال: "فالماهية بمنزلة المدلول عليه بالمطابقة وجزؤها لها الداخل فيها الذي هو وصف ذاتي لها بمنزلة المدلول عليه بالتضمن، واللازم لها الخارج عنها بمنزلة المدلول عليه بالالتزام، ومعلوم أن هذا أمر يتبع ما يتصوره الإنسان، سواء كان مطابقاً أو غير مطابق، ليس هو تابعاً للحقائق في نفسها"[3].

الثاني: التعريف:

لم يسلم شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ لأهل المنطق تعريفهم للدلالات كما تواردوا عليه، بل رده وانتقده على عادته في عدم التسليم بشيء حتى ينظر في دلائله.

وقد وقفت على نص له طويل استحسنت أن أسوقه هنا كاملاً لما فيه من الفائدة والجمع لما تفرق من كلامه في غيره:

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وليست دلالة المطابقة دلالة اللفظ على ما وضع له كما يظنه بعض الناس، ولا دلالة التضمن استعمال اللفظ في جزء معناه، ولا دلالة الالتزام استعمال اللفظ في لازم معناه، بل يجب الفرق بين ما وضع له اللفظ، وبين ما عناه المتكلم باللفظ، وبين ما يحمل المستمع عليه اللفظ، فالمتكلم إذا استعمل اللفظ في معنى،

(١) الفتاوى الكبرى ٦/ ١٤٠.

(٢) منهاج السنة ٥/ ٤٥٢.

(٣) الرد على المنطقيين: ٢٥.

فذلك المعنى هو الذي عناه باللفظ، وسمي معنىً؛ لأنه عني به، أي قصد وأريد بذلك، فهو مراد المتكلم ومقصوده بلفظه، ثم قد يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له، وهو الحقيقة، وقد يكون مستعملا في غير ما وضع له وهو المجاز، وقد يكون المجاز من باب استعمال لفظ الجميع في البعض، ومن باب استعمال الملزوم في اللازم، وقد يكون في غير ذلك، وذلك كله دلالة اللفظ على مجموع المعنى وهي دلالة المطابقة، سواء كانت الدلالة حقيقية أو مجازية أو غير ذلك.

ثم ذلك المعنى المدلول عليه باللفظ، إذا كان له جزء، فدلالة اللفظ عليه تضمن؛ لأن اللفظ تضمن ذلك الجزء، ودلالته على لازم ذلك المعنى هي دلالة الملزوم، وكل لفظ استعمل في معنى فدلالته عليه مطابقة؛ لأن اللفظ طابق المعنى بأي لغة كان سواء سمي ذلك حقيقة أو مجازا، فالماهية التي يعنيها المتكلم بلفظه دلالة لفظه عليها دلالة مطابقة، ودلالته على ما دخل فيها دلالة تضمن، ودلالته على ما يلزمها وهو خارج عنها دلالة الالتزام.

فإذا قيل: الصفات الذاتية الداخلة في الماهية والخارجة عن الماهية، وعني بالداخل ما دل عليه اللفظ بالتضمن وبالخارج ما دل عليه بالالتزام فهذا صحيح، وهذا الدخول والخروج هو بحسب ما تصوره المتكلم، فمن تصور حيوانا ناطقا فقال: إنسان، كانت دلالته على المجموع مطابقة، وعلى أحدهما تضمن، وعلى اللازم - مثل كونه ضاحكا - التزام، وإذا تصور إنسانا ضاحكا كانت دلالة (إنسان)على المجموع مطابقة، وعلى أحدهما تضمن، وعلى اللازم -مثل كونه ناطقا- التزام"[(1)].

وبالنظر في هذا النص يمكن أن نأخذ منه فائدتين مهمتين.

١) تعريف شيخ الإسلام للدلالات:

• دلالة المطابقة: "هي دلالة اللفظ على مجموع المعنى "، وهذا التعريف قد ورد

---

(١) منهاج السنة: ٥/ ٣١٦ـ٣١٨.

بنصه في كلامه.

• دلالة التضمن: هي دلالة اللفظ على جزء المعنى، وهذا التعريف يؤخذ من قوله في النص: "ثم ذلك المعنى المدلول عليه باللفظ إذا كان له جزء فدلالة اللفظ عليه تضمن".

• دلالة الالتزام: هي دلالة اللفظ على اللازم الخارج عن معناه.

وهذا التعريف يؤخذ من قوله في النص: "ودلالته على ما يلزمها وهو خارج عنها دلالة الالتزام".

ومن قوله: "ودلالته على لازم ذلك المعنى هي دلالة اللزوم ".

٢) رفض شيخ الإسلام قول المناطقة في تعريفهم: "دلالة اللفظ على ما وضع له" رفضاً قاطعاً.

ويظهر من خلال كلامه أنه استند في هذا الرفض إلى أن المعتبر في الدلالة أنها إنما تكون بحسب ما يقصده المتكلم، لا بحسب دلالة اللفظ في نفسه في وضعه الأول المزعوم؛ لأن هذا الوضع الأول غير منضبط، ويمتنع معرفته على التعيين ويصعب تمييزه عن غيره.

وبذلك تكون الدلالة عند شيخ الإسلام إنما تؤخذ من قصد المتكلم.

وهذا منه رَحِمَهُ ٱللَّهُ طرد لمذهبه في باب المجاز والحقيقة وما يتفرع عنه من إثبات الوضع الأول أو نفيه وغيرها من المسائل، ومعلوم مذهب شيخ الإسلام في هذا، فمما ذهب إليه من تفاصيله أنه لا وجود لشيء يقال له الوضع الأول، وإنما هو قصد المتكلم، فحيث أراد بشيء دلالته على الحقيقة كان كذلك، بشروط وتفاصيل ذكرها في مؤلفاته[1].

---

(١) انظر على سبيل المثال: مجموع الفتاوى ٢٠: / ٤٧٣

وما استطرد رَحِمَهُ ٱللَّهُ في ذكره هنا من المجاز في سياق يوحي باعترافه به لا يؤخذ منه ذلك، لأن مذهبه معروف منصوص عليه، ولعله أراد هنا أن يبين أن الدلالة على ما أوضحه لا تتعارض حتى مع قول القائلين بتقسيم الكلام إلى مجاز وحقيقة.

ومما يؤيد أن هذا هو الصواب في فهم كلامه في هذا السياق إشارته بعد ذلك إلى موضوع الصفات.

فكأن الشيخ يريد أن يقول: إن قولكم في الدلالات بالوضع الأول فيه نوع تحكم في الكتاب والسنة بما تتوهمونه أوضاعاً أولى لا دليل يدل على ثبوتها، وإنما المراد قصد المتكلم وسماع السامع، فنوط الدلالات بمقاصد المتكلمين أسلم من ادعاء معنى ونسبته إلى الوضع الأول وحصر معنى اللفظ فيه، ثم تقسيم الدلالات بناء عليه.

الثالث: بعض التطبيقات على الدلالات:

وهنا أذكر بعض المسائل التي قال بها شيخ الإسلام وقد خالف فيها أهل المنطق، وهي مبنية على ما تقدم توضيحه من مذهبه في الدلالات، أعني مذهبه في التعريف وجعل مناط الدلالات قصد المتكلم بألفاظه.

- **الأولى**: ذهب جمهور المنطقيين إلى عدم اعتبار دلالة الالتزام الخارجية في العلوم، والاكتفاء بالدلالة العقلية، واحتجوا بأن اللزوم الخارجي لا نهاية له؛ لأن للازم لازماً وللازم اللازم لازماً وهكذا، فلفظ (البيت) إذا دل على الحيطان والأرض والسقف بالمطابقة، وعلى بعض ذلك بالتضمن، فهو مستلزم للأساس ولأساس الأساس وللصانع ولأب الصانع ولجده ولصانع الآلات ومن هنا قالوا باعتبار اللزوم الذهني فقط[1].

وقد استنكر شيخ الإسلام هذا التفريق الذي لا دليل عليه بين اللزوم الخارجي والذهني، ورده وفنده، وقال بأنه لا مانع من اعتبار اللزومين معاً مادام أن أمر الدلالة

(١) درء تعارض العقل والنقل: ١٠/ ١٢٢.

متعلق بقصد المتكلم بألفاظه وبفهم السامع.

وأما حجتهم السابقة فقد ردها، وبين أن ذلك لازم أيضاً على اللزوم الذهني، فالذي قالوه في الخارجي يلزمهم في الذهني أيضاً.

وفي ذلك يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "ولهذا لما تكلم الناس في دلالة المطابقة والتضمن والالتزام، فاعتبر بعضهم اللزوم مطلقا، واعتبر بعضهم اللزوم الذهني، قالوا: لأن اللزوم الخارجي لا نهاية له...وحينئذ فالتحقيق أن كلا اللزومين معتبر، فاللزوم الخارجي ثابت في نفس الأمر، وأما معرفة المستمع به فموقوف على شعوره باللزوم، فمهما شعر به من اللوازم استدل عليه باللزوم، وليس لذلك حد بل كل ملزوم فهو دليل على لازمه لمن شعر بالتلازم"[(١)].

- **الثانية:** لم ير شيخ الإسلام صحة التفريق بين الصفات الذاتية والعرضية كما هو مذهب أهل المنطق، وقال بأنه لا حاجة إلى التفريق بناء على التحقيق المتقدم، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وأما أن تكون الصفات اللازمة للموصوف في الخارج بعضها داخل في حقيقته وماهيته، وبعضها خارجٌ عن حقيقته وماهيته، والداخل هو الذاتي، والخارج ينقسم إلى لازم للماهية والوجود وإلى لازم للوجود دون الماهية، فهذا كله قد بسط الكلام عليه في مواضع، وبينا ما في المنطق اليوناني من الأغاليط التي بعضها من معلمهم الأول وبعضها من تغيير المتأخرين"[(٢)].

وهذا من أصول شيخ الإسلام في نقض المنطق، ويمكن اعتبار نقض شيخ الإسلام لهذه المسألة من أهم نقوضه على المنطق اليوناني؛ لأن بنقض هذا الأصل تنهدم نظرية الكليات الخمس التي عليها مدار الحد، وسيأتي الكلام عليها في مبحثها إن شاء الله.

---

(١) المصدر السابق: ١٠/ ١٢١.

(٢) منهاج السنة: ٥/ ٤٥٤.

ـ **الثالثة**: وهي عبارة عن أمثلة لعلاقة المنطق اليوناني بمذاهب واضعيه في الإلهيات، فإن مذهبهم تعطيل الرب عن أسمائه وصفاته، وهذا حتَّم عليهم القول في الدلالات بما قالوه.

هذا ما يفهم من مذهب شيخ الإسلام، ولذلك لما أبطل مذهبهم في تعريف الدلالات ولوازمه جعل يعدد بعض الأمثلة التي طبق عليها مفهومه للدلالات تطبيقاً من اختياره، فعدد منها ما يتعلق بأسماء الله وصفاته وأضاف إليها ما يقرب منها زيادة في التوضيح وبيان الحجة.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وكل اسم فإنه يدل على ذات الله وعلى خصوص وصفه بالمطابقة، ويدل على أحدهما بالتضمن، ويدل على الصفة التي للاسم الآخر بالالتزام، فإنه يدل على الذات المستلزمة للصفة الأخرى فبين كل اسمين اجتماع وامتياز إلا اسم الله ففيه قولان"[(١)].

وقال: "أسماء الرسول: محمد وأحمد والماحي والحاشر والمقفى ونبي الرحمة ونبي التوبة ونبي الملحمة، كل اسم يدل على صفة من صفاته الممدوحة غير الصفة الأخرى... لكن كل اسم يدل على صفة ليست من الصفة التي يدل عليها الآخر، وتكون تلك الصفة هي الأصل في اللفظ، والباقي كان تابعا لها لازماً لها ثم صارت دالة عليه بالتضمن"[(٢)].

وقال: "وهذا كما أن كل اسم من أسماء الله فإنه يستلزم معنى الآخر فإنه يدل على الذات والذات تستلزم معنى الاسم الآخر، لكن هذا باللزوم وأما دلالة كل اسم على خاصيته وعلى الذات بمجموعها فبالمطابقة ودلالتها على أحدهما بالتضمن"[(٣)].

---

(١) جامع المسائل: ٤/ ٤١٤

(٢) مجموع الفتاوى: ٧/ ١٨٦.

(٣) الفتاوى الكبرى: ٥/ ٢٣٠

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "فإذا قيل: الصفات الذاتية الداخلة في الماهية والخارجة عن الماهية، وعُني بالداخل مادل عليه اللفظ بالتضمن، وبالخارج ما دل عليه بالالتزام، فهذا صحيح، وهذا الدخول والخروج هو بحسب ما تصوره المتكلم، فمن تصور حيواناً ناطقاً فقال: (إنسان)، كانت دلالته على المجموع مطابقة، وعلى أحدهما تضمنا وعلى اللازم -مثل كونه ضاحكا- التزام، وإذا تصور إنسانا ضاحكا كانت دلالة إنسان على المجموع مطابقة، وعلى أحدهما تضمن وعلى اللازم مثل كونه ناطقا التزام"[(١)].

هذا نموذج تطبيقي لما قرره شيخ الإسلام من عدم التفريق بين الذاتي والعرضي في الاعتبار، فجعل الإنسان في دلالته على الناطق يدل بالتضمن تارة، وبالالتزام تارة أخرى، وذلك بحسب قصد المتكلم، وكذلك الأمر في دلالته على الضاحك.

ومعلوم أن أهل المنطق قد جعلوا ما يتعلق بالناطق تضمناً مطلقاً وما يتعلق بالضاحك التزاماً، وذلك من فروع قولهم بالتفريق بين الذاتي والعرضي، وسيأتي الكلام على هذه المسالة.

(١) منهاج السنة: ٥/ ٤٥٤.

المطلب الثاني: الكليات الخمس

تحتل الكليات الخمس من المنطق مكانة لا تضارعها مكانة، تشبه مكانة العناصر الأربعة بالنسبة للعالم الذي يتركب منها، والمقاصد الخمسة بالنسبة إلى الفقه الإسلامي التي ترجع إليها جميع مسائله، وأنواع الكلم الثلاثة بالنسبة إلى النحو، وغيرها من أصول العلوم الكلية التي إذا لم تتصور أو تستحضر في جميع جزئيات البحث في العلم التي هي منه لم يثبت منه شيء، ولم تنتج منه نتيجة.

وإذا كان مدار المنطق في تداوله على الحد والقياس، والحد على الألفاظ المفردة، والقياس على القضايا المركبة من المفردات، فإن جميع ماتقدم متوقف على معرفة هذه الكليات واعتبارها في أثناء البحث والاستنتاج.

لأجل هذه الأهمية فقد احتفل أهل المنطق بالكليات الخمس وقدموها مع أول ما يوطئونه للناظر في علم المنطق ترسيخا منهم لمفهومها وتنبيها إلى أنها أصل المنطق وأسه.

وقد اقتضى البحث تقديم موجز يحتوي على تعريف الكليات الخمس ومذهب المنطقيين فيها، حتى يكون القارئ على بصيرة بما أحاول بيانه وتوضيحه من موقف شيخ الإسلام.

حقيقة الكليات الخمس عند المناطقة:(١)

أولها: الجنس: وهو الكلي الذاتي المقول على كثيرين مختلفين في الحقيقة في جواب: ما هو؟ كالحيوان الذي يطلق على الإنسان وغيره من أنواع الحيوانات.

ثانيها: النوع: وهو الكلي الذاتي المقول على كثيرين متفقين في الحقيقة في جواب:

---

(١) انظر: مفاتيح العلوم: ١٧١، الشفاء / المنطق ١/ ٤١، المعيار: ٧٦، المعتبر في الحكمة: ١/ ١٧، البصائر النصيرية: ١٣، أساس الاقتباس: ٥١، شرح الوريقات: ٢٠.

ما هو؟ كالإنسان الذي يطلق على زيد وعمرو وبكر وغيرهم.

ثالثها: الفصل: وهو الكلي الذاتي المقول في جواب: أي شيء هو؟ مثل الناطق للإنسان، وسمي فصلا لأنه يحصل به ميز الأشياء وفصلها عن بعضها.

رابعها: الخاصة: وهي الكلي العرضي الذي يعرض لحقيقة واحدة، كالضحك والكتابة للإنسان.

خامسها: العرض العام: وهو الكلي العرضي الذي يعرض لحقيقة وغيرها كالبياض للثلج والعاج، والمتحرك للإنسان والفرس وغيرها.

وقد أتبع المنطقيون هذه الكليات الخمس بمسائل تعتبر مكملة لها وقائمة منها مقام الأساس من البناء، ولا بد من معرفتها ليحصل تصور واضح للكليات، ومن أبرزها:

١) قولهم بوجودها في الخارج أو في الذهن وجودا حقيقيا، وهذه المسألة من المسائل المشكلة الفهم عن أرسطو، ولم أقف على من نص من أهل المنطق على وجود الكليات وجودا حقيقيا خارجيا، بل الذي وقفت عليه هو ما يفيد خلاف هذا، وهو قول ابن رشد في كتابه تهافت التهافت: " وأيضا فإن قول الفلاسفة: الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان، إنما يريدون أنها موجودة بالفعل في الأذهان لا في الأعيان، وليس يريدون أنها ليست موجودة أصلا في الأعيان، بل يريدون أنها موجودة بالقوة غير موجودة بالفعل، ولو كانت غير موجودة أصلا لكانت كاذبة وإذا كانت خارج الأذهان موجودة بالقوة وكان الممكن خارج النفس بالقوة فإذا من هذه الجهة تشبه طبيعتها طبيعة الممكن".[(١)]

٢) تقسيمها إلى ذاتيات وعرضيات[(٢)]، فعرفوا الذاتي بأنه هو الذي يفتقر الشيء

---

(١) تهافت التهافت: ١٩١.

(٢) البصائر النصيرية: ٩، ١٠، شرح الإشارات للرازي: ١ / ٤٨، شرح الإشارات للطوسي: ١ / ١٥٢، الرد على المنطقيين: ٦٣.

إليه في ذاته وماهيته مثل الحيوان للإنسان.

وعرفوا العرضي بأنه ما لا يفتقر الشيء إليه في ذاته وماهيته مثل البياض وحمرة الخجل وصفرة الوجل وغيرها، وقد قسموه إلى ملازم ومفارق.

ثم تكلموا في الفرق بين الذاتي والعرضي بكلام طويل مجمله في ثلاثة خصائص للذاتي يتميز بها عن قسيمه العرضي:

أ) أن الذاتي إذا أُخطر بالبال أو أخطر ما الذاتي ذاتي له بالبال علم وجود الذاتي لا محالة بحيث يمتنع سلبه عنه.

ب) أن الذاتي متقدم في التصور على الشيء الذي هو ذاتي له.

ج) أنه لا يكون مستفادا للشيء من غيره، فليس الإنسان حيوانا لعلة جعلته حيوانا بل هو حيوان لذاته.

موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من الكليات الخمس:

ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن فساد أفكار ومقالات أهل المنطق والفلسفة يعود إلى أصول فكرية؛ هي التي أدت بهم إلى أن يقولوا بما عرف عنهم من المقالات المخالفة للعقول والأديان، ولذلك عرَّف بها ونبه إلى خطرها وبين وجوه الفساد فيها وحذر من لوازمها الباطلة.

ومن تلك الأمور الكلية التي اعتبرها أصلا من أصول ضلالهم وفساد عقولهم وعلومهم، قضية الكليات الخمس، وما يتعلق بها، وما يلزم عليها، فهي من أهم الأصول التي تعد من قواعد علم المنطق الأرسطي، ولأجل ذلك خصها بنقده وسدد إليها سهام حجته، واهتم ببيان بطلانها في كثير من كتبه، بل كان كلما تكلم في المنطق أو ما يتعلق به من المباحث الإلهية غالبا ما يشير إليها، ويبين الباطل الذي لزم عليها، والفساد الذي أدت إليه، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وهذا الأصل ينفع في عامة العلوم فلهذا يتعدد ذكره في كلامنا بحسب الحاجة إليه، فيحتاج أن يفهم في كل موضع يحتاج إليه فيه، كما تقدم، وبسبب الغلط فيه ضل طوائف من الناس حتى في وجود الرب تعالى... ومن علم هذا علم كثيرا مما دخل في المنطق من الخطأ في كلامهم في الكليات والجزئيات مثل الكليات الخمس: الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام...وأمثال ذلك من أغاليطهم التي تقود من اتبعها إلى الخطأ في الإلهيات"[(١)].

وبالنظر في كلام شيخ الإسلام فإنه لا ينازع في عددها[(٢)]، ولا فيها إذا كانت بمعنى العموم الذي يتناول مجموع أفراده، أو كانت دالة على المعاني المشتركة بين مجموعة أفراد.[(٣)].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: ١/ ٢١٦.

(٢) المصدر السابق: ١/ ٢١٦.

(٣) منهاج السنة: ٢/ ٥٩٢، درء تعارض العقل والنقل: ٥/ ١٣٤، اقتضاء الصراط المستقيم: ١/ ١٩٠.

بل كل ما كتبه شيخ الإسلام في نقض الكليات الخمس إنما يتجه إليها إذا كانت بالمعنى المتواضع عليه عند أهل المنطق، وهو ذلك المعنى المتخيل المتصور في الذهن الذي لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه، أي معنى منفرد بالتصور له وجود ذهني أو خارجي، أو من جهة تقسيمها إلى ذاتي وعرضي، أو من جهة القول بوجودها في الخارج حقيقة.

ولينضبط الكلام على موقفه فقد حصرته في محاور ثلاثة:

المحور الأول: موقفه المجمل من مسألة الكليات الخمس:

لشيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ كلام كثير ومفصل في بيان موقفه من الكليات الخمس، إلا أن أغلبه جاء في سياق الرد على المخالفين له فيها، وقد رأيت أن من المفيد أن أقدم قولاً مجملاً يوضح معالم مذهب شيخ الإسلام ابن تيمية في مسألة الكليات الخمس وما يتصل بها.

- قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "هي أعراض قائمة بالذات العاقلة"[(١)].

وقال: "هي الكليات الثابتة في عقول العقلاء، فإن الإنسان إذا تصور زيداً وعمراً ورأى بينهما من التشابه انتزع عقله من ذلك معنى عاماً كلياً معقولاً لا يتصور أن يكون موجوداً في الخارج عن العقل"[(٢)].

ولشيخ الإسلام نصوص كثيرة تؤكد ما ورد في هذين النقلين من إقراره بوجود الكليات الخمس واعتبارها في العلوم لكن بشروط أهمها:

١) أن تُعرَّف بأنها أعراض قائمة بالذات العاقلة.

٢) أن لا تفسر بغير المعنى المشترك المنتزع مما يلاحظ من اشتراك الأسماء فيه.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: ٥/ ١٣٤.

(٢) المصدر السابق: ٥/ ١٣٤.

٣) أن لا يقال بوجودها في غير الذهن.

• يظهر من كلام شيخ الإسلام أنه لا يمانع من تقسيمها وعدها في الخمسة الألفاظ المعروفة (الجنس، النوع، الفصل، الخاصة، العرض العام)، فقد ذكر ذلك في كلامه كثيراً، ولا يعارض أيضا تسميتها بتلك الأسماء إذا حملت على معاني صحيحة[١].

• يرى شيخ الإسلام ضرورة التفرقة بين الكل وأجزائه والكلي وجزئياته، لأنه إذا لم يعلم الفرق بينهما حصل اللبس بينهما والاختلاط وأدى ذلك إلى نتائج غير صحيحة ولا مقبولة،[٢] وهو يعني بالكل وأجزائه ما يُفهم معنى العموم واشتراك أفراده فيه، وأما الكلية فيقصد بها تلك المعاني المشتركة التي سميت عند أهل المنطق بالحقائق.

• أنكر شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ تقسيم الكليات إلى ذاتيات وعرضيات[٣].

وسيأتي تناول هذه المسائل بتفصيل يناسب المقام في المحاور القادمة.

المحور الثاني: حقيقة وجود الكليات الخمس:

الوجود وجودان، وجود خارجي في عالم التعينات (الجزئية)، ووجود ذهني خيالي لا حقيقة له في الخارج، وقد اختلف الناس في وجود الكليات الخمس من حيث كليتها وكونها حقيقة مشتركة بين ما يندرج تحت مفهومها من أفراد، وقد تقدم نسبة القول بوجود هذه الحقائق في الخارج إلى أهل المنطق، وأنه قول جمهورهم كما عزا ذلك شيخ الإسلام نفسه إليهم[٤].

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ١/ ٢١٦، مجموع الفتاوى: ١٢/ ٩٦، منهاج السنة: ٢/ ٥٨٩.

(٢) انظر: منهاج السنة: ٢/ ٢٠٤، الرد على المنطقيين: ١٢٦.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ٢/ ٣٧٤، الرد على المنطقيين: ٦٢

(٤) انظر: الرد على المنطقيين: ٣٢٢.

وقد ذهب شيخ الإسلام إلى أن الكليات الخمس من حيث كليتها لا وجود لها حقيقي في الخارج، بل وجودها ذهني خيالي، وأن وجودها الخارجي إنما هو لأفرادها التي هي الأعيان الموجودة المحسوسة فحقيقة وجود الإنسان هي في أفراده زيد وعمرو وغيرهما، وحقيقة وجود الحيوان هي في أفراد الإنسان وأفراد الفرس وغيرهما، وهكذا في جميع الحقائق الكلية[1].

وأما مذهب جمهور أهل المنطق - وهو القول بوجودها كليات في الخارج - فقد رده شيخ الإسلام من عدة وجوه.

الوجه الأول:[2] أن القول بوجود الكليات في الخارج ليس هو من العلوم البديهية الأولية، ولم يقل بها إلا طائفة من أهل المنطق اليوناني، وهم متناقضون في ذلك، ويقولون القول ويصرحون بما يخالفه وبعضهم ينكر على بعض إثبات ذلك.

يبين شيخ الإسلام بهذا الوجه أن هذا القول ليس من الأقوال التي تقوم على أساس علمي، كما أنه ليس من الأمور البديهية الأولية التي يدركها كل أحد من الناس ولا يفتقر إدراكها إلى دليل، وأنه ليس مما تداوله واتفق عليه العقلاء من الأمم حتى يقع الاغترار بهم من قاصر النظر أو من لا نظر له.

وهو بهذا يريد أن يؤكد أن هذا القول مجرد رأي لفئة قليلة من الفلاسفة، وهؤلاء القلة متناقضون فيه، فعندهم من الكلام ما يوافق الأغلب[3]، وأن هذه الهيبة التي أعطيت لهذا القول لا يستحقها، والذي ينبغي أن تعطى لمقابله الذي يراه شيخ الإسلام أنه الحق المؤيد بالدلائل.

---

(١) انظر: الجواب الصحيح: ٣/ ٢١٥، درء تعارض العقل والنقل: ٥/ ١٢٧، ٦/ ١٨.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ٦/ ٣٧.

(٣) لم أقف على نقل في كتبهم أو غيرها يفيد تناقضهم في ذلك في حدود اطلاعي، وشيخ الإسلام ثقة مؤتمن فيما نقله ولعله اطلع على ذلك في بعض كتبهم التي لم أقف عليها، قال رحمه الله: "مع أن المشهور عند أهل المنطق أن الكليات في الأذهان لا في الأعيان "مجموع الفتاوى: ٥/ ٣٣٢.

ويفهم منه أن مقابل هذا القول يدرك بالبديهة المجردة التي لا تحتاج إلى نظر، فإن البديهة إذا لم تسلم بشيء سلمت بضده وحكمت بمقابله.

الوجه الثاني[(١)]: شبه شيخ الإسلام القول بوجود الكليات الخمس في الخارج بالقول بشيئية المعدوم[(٢)]، فهذا يرفضه الحس مؤيداً بالعقل، وكذلك القول بوجود الكليات في الخارج، فمن سلم ببطلان الأول سلم ببطلان الثاني.

وهذا قياس تمثيل نتيجته اتحادهما في الحكم بالبطلان وعدم الصحة، والعلة الجامعة بينهما رفض العقل والحس الإقرار بوجودهما، وعدم الدليل على ذلك، وأن وجودهما حكم مجرد صادر عن الوهم ليس أكثر.

وهو من فروع احتجاج شيخ الإسلام بقياس التمثيل في المسائل العقلية.

وسيأتي في فصل القياس بيان مكانة قياس التمثيل عند ابن تيمية: إن شاء الله[(٣)].

الوجه الثالث:[(٤)] أن أهل المنطق ناقضوا أنفسهم في بعض كلامهم فصرحوا بخلافه بأن الكليات لا وجود لها إلا في الأذهان.

وقرر شيخ الإسلام إثرهذا قاعدة يمكن أن تتخذ نبراساً لجميع المؤمنين وميزاناً يعرفون به المحق من المبطل، فقرر أنه لا يمكن أن يخلو كلامهم طبيعة مما يدل على الحق ويناقض ما عندهم من الباطل، وذلك بسبب ما فطر الله عباده عليه من الصحة والسلامة في الفطرة، وبين أن فساد الفطرة أمر عارض، فقلما يوجد لهم كلام فاسد إلا وفي كلامهم ما يبين وجوه فساده ويظهر به تناقضه.

ومعلوم أن هذا الكلام ليس دليلاً متعيناً في بطلان القول بالوجود الخارجي

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين: ٦٤، درء تعارض العقل والنقل: ٥/ ١٢٧، مجموع الفتاوى: ٢/ ٣٧٢.

(٢) هذا القول، قالت به المعتزلة، انظر: الفائق في أصول الدين: ١٣٣، الكامل في الاستقصاء: ١٨٥.

(٣) انظر نص الرسالة: (٢١٧).

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ٦/ ٣٧.

للكليات، ولكن المراد به تنبيه النفوس التي اعتادت تعظيم أهل المنطق وتقليدهم، وزعزعة ثقتها بهم، لعلها تتبين بطلان كلامهم فيما تناقضوا فيه، لتنتقل من ذلك إلى بطلان باقي قواعده.

الوجه الرابع:[1] أنها لا محل لها، وذلك أن العقل والعادة والحس كلها تحكم باستحالة وجود شيءٍ محدث في غير محل، فوجود المحدثات لابد أن يكون مقترناً بالمحل، وهذا فيه قياس لها على الأعراض التي لا وجود لها في الخارج في غير محلاتها، بل قد صرح شيخ الإسلام أنها من الأعراض كما تقدم في تعريفه لها، فيجب أن تجري عليها أحكام الأعراض.

الوجه الخامس: أن هذا القول يؤدي إلى فساد العقائد والديانات، وذلك إذا ما تُوسِّع في الأخذ بما يلزم على مفهومه من اللوازم، وقد ضل بسبب هذا الرأي كثير من المنتسبين إلى الإسلام من الصوفية الاتحادية والمتكلمين والجهمية.

وهذا القول ذو طرفين متقابلين من الضلال، فإنه من جهة يلزم عليه التعطيل الكامل، والذين أخذوا بهذا اللازم قالوا بأن البارئ تعالى لا داخل العالم ولا خارجه، وغيرها من السلوب.

ومن جهة إلى التشبيه الكامل، وإلى هذا ذهب أهل الوحدة، لأنهم نزلوه تعالى منزلة الكلي الذي لا وجود له إلا في أفراده.

وكل هذين بحسب رأي شيخ الإسلام نتجا عن الأخذ بهذا القول والاغترار ببعض نتائجه الصحيحة.

وفي ذلك يقول شيخ الإسلام: "ولا ريب أن أصل كلامهم، بل وكلام نفاة العلو والصفات مبني على إبطال التركيب وإثبات بسيط كلي مطلق مثل الكليات، وهذا الذي يثبتونه لا يوجد إلا في الأذهان، والذي أبطلوه هو لازم لكل الأعيان،

---

(١) انظر: المصدر السابق: ٦/ ٣٠.

فأثبتوا ممتنع الوجود في الخارج، وأبطلوا واجب الوجود في الخارج، ...وجعلوا الصور الذهنية الخيالية حقائق موجودة في الخارج، حتى آل بهم الأمر إلى أن جعلوا لواجب الوجود الخالق للسموات والأرض رب العالمين وجوداً مطلقاً في أذهانهم، وعرضاً ثابتاً في نفوسهم، ليس لهم حقيقة في الخارج ولا وجود ولا ثبوت، ويقولون: وجود معقول لا محسوس، وإنما هو معقول في عقولهم، كما يعقلون الكليات الثابتة في العقول...وهذا هو نهاية التوحيد الذي زعموا أن الرسل جاءت به، ولاريب أن أقل أتباع الرسل أصح وأكمل عقلاً من أن يجعله ثابتاً في الوجود الخارج فضلاً أن يجعله رب العلمين، مالك يوم الدين، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً"[١].

وقال أيضاً رداً على مذهب أهل الاتحاد: "فإن حقيقة الرب عنده وجود مجرد لا اسم له ولا صفة، ولا يمكن أن تُرى ذاته في الدنيا ولا في الآخرة ولا له كلام قام به، ولا علم ولا غير ذلك، ولكن يُرى ظاهراً في المخلوقات متجلياً في المصنوعات... ويشبِّهه (ابن عربي) تارة بظهور الكلي في جزئياته كظهور الجنس في أنواعه...وهذا بناه على غلط أسلافه المنطقيين اليونانيين حيث ظنوا أن الموجودات العينية تقارنها جواهر عقلية، بحسب ما يحمل عليها من الكليات، فيظنون أن في الإنسان المعين إنساناً عقلياً وحيواناً عقلياً وناطقاً عقلياً وحساساً عقلياً وجسماً عقلياً، وذلك هو الماهية التي يعرض لها الوجود، وتلك مشتركة بين جميع المعينات...وإنما أُتي هؤلاء من حيث إنهم تصوروا في أنفسهم معاني كلية مطلقة، فظنوا أنها موجودة في الخارج...وهؤلاء الملاحدة شهدوا في أنفسهم أموراً كلية مطلقة فظنوا أنها في الخارج، وليست إلا في أنفسهم...ثم جعلوا الرب الخالق للعالمين...من جنس وجود الإنسانية في الأناسي، والحيوانية في الحيوان وما أشبه ذلك...فضربوا له مثلا تارة بالكليات وتارة بالمادة أو الصورة"[٢].

---

(١) المصدر السابق ٥: / ٩٥.

(٢) مجموع الفتاوى: ٧/ ٥٩٠، ٥٩١.

الوجه السادس: أنه من المعلوم ضرورة أن الكليات لا تكون كلية إلا في العقل لا في الخارج، وهذا لا يسع أي عقل دفعه وإلا طولب بالحجة ولا حجة.

قال: "وقد عرف بالاضطرار أن الكليات لا تكون كلية إلا في العقل لا في الخارج، بل ليس في الخارج كلي البتة، والذي يقال: إنه كلي طبيعي لا يوجد إلا متعيناً جزئياً"[١].

الوجه السابع:[٢] أنهم لما وصفوا الله تعالى بأنه لا داخل العالم ولا خارجه ولزمهم القول بامتناعه، فاخترعوا ما أمكنهم به إقناع مقلديهم، فقالوا بأن هناك موجودات توصف بأنها لا داخل العالم ولا خارجه، وزعموا أنه لا خلاف في وجودها، وهي الكليات، فكما أنها توصف بذلك مع وجودها، فكذلك البارئ تعالى يوصف بذلك مع وجوده سبحانه، وقد اعتبر شيخ الإسلام هذا الصنيع منهم احتجاجاً بباطل لإثبات باطل، وتصدى للرد على هذه الشبهه من وجوه:

١) أن هذا التمثيل يلزم منه جعل الشيئين واحدا، لأن الكليات لا حقيقة لها إلا في جزئياتها، فيلزم من هذا جعل البارئ تعالى كلياً أو بمنزلة الكليات، ويلزم منه القول بأنه لا وجود له في غير جزئياته تعالى عن ذلك، وهذا هو عين قول أهل الوحدة المطلقة.

٢) أن الكليات في حقيقتها لا مفهوم لها بدون جزئياتها، فجزئياتها سابقة لها، بجميع أنواع السبق والتقدم، فيكون واجب الوجود عندهم مسبوقاً ومعلولا لبعض جزئياته تعالى الله عما يقولون.

٣) أن ما ذكروه لم يخرجهم من اللازم الذي لزمهم وهو القول بامتناع واجب الوجود، بل بهذا التمثيل أظهروا ما كان مكنوناً، وصححوا ما كان مظنوناً فيهم

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ٦/ ٣٠.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ٥/ ٩٥، ٦/ ٣٠، مجموع الفتاوى: ٧/ ٥٩٠، ٥٩١.

من القول بذلك اللازم، لأن قياسهم وجود الباري تعالى على وجود الكليات التي لا دليل على وجودها يؤكد إلزامهم بامتناع واجب الوجود.

المحور الثالث: تقسيمها إلى عرضي وذاتي:

تقدمت الإشارة إلى أن المنطقيين قد قسموا الكليات الخمس إلى ذاتي وعرضي، وأنهم اجتهدوا في إيجاد الفروق بينهما، وهى ثلاثة قد ذكرتها في أثناء تقرير مذهب أهل المنطق في الكليات الخمس وما يتعلق بها[(١)].

وهنا أريد أن أذكر نقض شيخ الإسلام لهذه المسألة فأقول: قد أنكر شيخ الإسلام تقسيم الكليات إلى هذا التقسيم، واشتد نكيره على القائلين به، وله في ذلك نصوص كثيرة منها قوله: "الأصل الثاني، وهو المقصود أن ما ذكروه من الفرق بين العرضي اللازم للماهية والذاتي لا حقيقة له، فإن الزوجية والفردية للعدد الزوج والفرد مثل الناطقية والصاهلية للحيوان الإنسان والفرس، وكلاهما إذا خطر بالبال منه الموصوف والصفة لم يمكن تقدير الموصوف دون الصفة... فجعل هذه الصفات اللازمة في الذهن لهذه الموصوفات ليست ذاتية، وهذه ذاتية للإنسان تحكم محض، ولعله إلى العكس أقرب إن صح التفريق بينهما"[(٢)].

وقوله: "فإن تفريق هؤلاء اليونان في الصفات اللازمة بين الذاتي والعرضي اللازم للموجود والعرضي اللازم للماهية والعرضي اللازم للموصوف فرق باطل وقد ذكروا ثلاث فروق كلها باطلة كما تقدم"[(٣)].

ومع كثرة نصوص ابن تيمية في رفضه وإبطاله فإنه لم يُعنَ بذكر الحجج والأدلة على ذلك، واكتفى من ذلك باستهجانه واستبعاده والحكم بعدم إمكانه وبطلان القول

(١) انظر نص الرسالة: (١٠٨).

(٢) انظر: الرد على المنطقيين: ١/ ٧٠.

(٣) انظر: الجواب الصحيح: ٤/ ٢٠٧.

به.

ولعل إيراد الحجج كان في نظره من باب توضيح الواضحات، فاستغنى عن ذكر الحجج بظهور بطلانه ومعرفة ذلك من المخاطبين بأدنى تنبيه.

ومن المعلوم يقينا أن هذا ليس من عادته، فلربما يكون قد تركه لأجل ما تقدم ذكره، أو أنه ذكر ذلك بتفصيل في بعض كتبه التي لم ترد إلينا، وقد اجتهدت في محاولة الوقوف على كلام له يحمل شيئاً من ذلك فلم أقف عليه.

وهذا التقسيم مبني أساساً على القول بالوجود الخارجي للكليات الخمس، فكل ما ذكر من الأدلة في إبطال الوجود الخارجي للكليات الخمس يصلح أن يكون دليلاً على بطلان تقسيمها إلى ذاتي وعرضي؛ لأنه لا يصح وصف المعدوم ومالا حقيقة له بكونه ذاتياً ولا عرضياً.



المطلب الثالث: المعاني المفردة المدلول عليها بالكليات الخمس

هذا المطلب ليس من مباحث علم المنطق في الأصل؛ لعدم توقف تأليف التعريف ولا نظم القياس عليه، ولكن لما كان مدار الكليات الخمس على الموجود المعقول والمحسوس، فإن أهل المنطق احتاجوا إلى تقديم مقدمة تعرف بالوجود وأنواعه وأقسامه، وحاولوا حصره في عدد معين وأجناس معلومة أملا منهم في ضبط الأمثلة التي تنطبق عليها الكليات الخمس التي يحتاج إليها التعريف الذي هو أساس التصور، فجعلوا مقدمة تعريفية بذلك وسموها: (المقولات) وهي ترجمة اللفظة اليونانية (قاطيغورياس)[1]، ثم أضافوا إليها - توغلا في فهمها أكثر- بيان أنواع التقابل الحاصل بين الألفاظ، وبيان أنواع التقدم والتأخر.

أولاً: المقولات:

ويراد بها الأجناس العالية التي تندرج تحتها جميع الموجودات، وهي عشرة كما عليه جمهور الفلاسفة المنطقيين[2].

١) الجوهر: وهو (موجود لا في موضوع)، والموضوع محل يوجد متقوماً دون ما يحل فيه.

وقد قسموه إلى عدة أقسام اختلفوا في تعيينها وعدتها والمشهور أنها خمسة:

- الصورة - المادة - الجسم - العقل - النفس

---

(١) انظر: منطق ارسطو: ١/ ٣٣، إحصاء العلوم: ٤٥، مفاتيح العلوم للخوارزمي: ١٧٢.

(٢) انظر منطق أرسطو: ١/ ٣٥، ، رسائل إخوان الصفا: ١/ ٤٠٥، الشرح الكبير لمقولات أرسطو: ١٩٤، ، مفاتيح العلوم: ١٧٢، معيار العلم: ٢٢٨، البصائر النصيرية: ٢٣، أساس الاقتباس: ٦٣، تجريد المنطق: ١٣، شرح الوريقات ٤١، المقولات العشر للبليدي: ٢٨.

٢)الكم: وهو الذي يقبل لذاته القسمة والمساواة واللامساواة، ومنه المقادير والأعداد، وكل شيء يقع في جواب (كم) فهو من هذه المقولة.

٣) الكيف: وهي هيئة قارة لاتقتضي قسمة، ومنه الألوان والأحوال والطعوم، وكل شيء يقع في جواب (كيف).

٤) الإضافة: وهي كون الشيء لايعقل إلا بالقياس إلى غيره، ولا وجود له سوى ذلك، كالأبوة والبنوة والمالك والمملوك، وقد يعرض للمقولات جميعاً.

٥) الأين: وهي كون الشيء في مكانه، كالماء في الكوز.

٦) المتى: وهي كون الشيء في زمان، كقيام زيد الساعة.

٧) الملك: ويقال: الجِدَةُ، وهي كون الشيء في محيط يتنقل معه، كالتلبس والتختم.

٨) الوضع: وهي هيئة كون أجزاء الجسم ذوات نسبة لبعضها عند بعض في الجهات المختلفة، كالقيام والاستلقاء.

٩) الفعل: وهي كون الشيء يصدر عنه في غيره هيئة غير قارة كالتسخين والتقطيع.

١٠) الانفعال: وهي كون الشيء بحيث تصدر هذه الهيئة فيه عن غيره، كالتَسخن والتقطُّع.

موقف شيخ الإسلام من المقولات العشر:

تحدث شيخ الإسلام عن المقولات العشر في سياقات مختلفة[١] بعضها فيه تخصيصها بالكلام، وبعضها يمكن إدخالها في عموم كلامه، وكلها تنبئ أنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ

(١) انظر على سبيل المثال: الرد على المنطقيين ١/ ١٢٤-١/ ٣٠٣، بيان تلبيس الجهمية: ٤/ ١٦٧، وتعارض العقل والنقل: ١/ ٢٨٤ - ٢/ ٢٤١.

ينكر وجودها من حيث هي كليات، وتقسيمها من حيث هي جزئيات، وله على ذلك أدلة يمكن استنتاجها من تلك السياقات المشار إليها:

١) من المعلوم أن المقولات العشر هي من جملة الكليات وتحديداً هي من كلية الجنس، ولذلك يسميها كثير من الفلاسفة الأجناس العالية، وقد تقدم أن شيخ الإسلام ينكر وجود الجنس فينبغي أن يكون منكراً لوجود المقولات العشر بما أنها أجناس، ولا وجود لها في مذهبه إلا في الأذهان والخيال، وقد تقدم تقرير أدلته على ذلك[1].

٢) أن حصرها في أي عدد سواء كان عشرة كما هو المشهور أو ثلاثة أو غيرها، كله لا دليل لهم عليه، بل هو مجرد دعوى مفتقرة إلى دليل، وقد أقروا هم أنفسهم أنه لا سبيل إلى معرفة هذا الحصر بطرق الاستدلال المعروفة كالبرهان وغيره[2].

٣) أن كثيراً من الناس قد أنكروا حصر الأعراض في تسعة، وبعضهم قسم الجوهر إلى خمسة أقسام، وقرروا أنه يمكن حصرها في غير ما ذكر من العدد[3].

٤) لشيخ الإسلام كلام في إبطال (علم الإلهيات) عموماً عند أهل الفلسفة،ومما ذكره في هذا السياق رفضه من جهة الطريقة التي بها أدركت مسائله، ومنها المقولات العشر، فإذا بطل (العلم الإلهي الفلسفي) بطلت المقولات العشر بالتبع.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في سياق رده على أرسطو: "فهذه المقولات العشر إذا أثبتها للعقول والنفوس ونفس الإنسان ونفيتها عنها، أو نفيت شيئاً منها، أو نفيتها عن واجب الوجود، أو أثبتها أو شيئاً منها له، أتحكم في هذا النفي والإثبات بالفطرة التي علمت بها هذه الأمور أم بفطرة أخرى ؟ فإن قال: بفطرة أخرى، كان هذا اعترافاً بأن الفطرة

(١) انظر نص الرسالة: (١١٢).

(٢) الرد على المنطقيين: ١/ ٣٠٣.

(٣) انظر المصدر السابق: ١/ ٣٠٣-٣٠٤.

التي يحكم فيها على الشيء بنفيه وإثباته غير الفطرة التي يتصور بها الشيء، فتكون فطرة التصديق غير فطرة التصور، ومن المعلوم أن الحاكم بالتصديق العالم به الناطق به إن لم يكن هو العالم بالتصور المدرك له الناطق به كان حكمه باطلاً؛ فيلزم أن يكون جميع ما ذكروه في العلم الإلهي باطلاً لكون الحاكم بالتصديق ليس هو المتصور، وإن قلتم بل بالفطرة التي عرفت بها هذه الأمور بحكم نفيها أو إثباتها بطلت تلك القعقعة التي تشبه قعقعة الشنان، التي يقعقع بها الصبيان؛ ليخوفوا بما لا حقيقة له عند الإنسان، وعلم أن ما خالفتم به الفطرة والشريعة فكله هذيان، بل من الإفك والبهتان"[1].

ثانيا: أنواع التقابل:

والمراد به تقابل شيئين بحيث لا يجتمعان في شيء واحد في زمان واحد، وهو على أربعة أقسام:[2]

١- تقابل السلب والإيجاب: مثل الفرس واللافرس والإنسان واللاإنسان.

٢- تقابل التضايف: وقد تقدم تعريف الإضافة في المقولات، ومثاله الأبوة والبنوة والمالك والمملوك وغيرهما.

٣- تقابل الضدين: ويكون بين شيئين وجوديين متعاقبين على موضوع أو محل واحد، كالسواد والبياض والحرارة والبرودة.

٤- تقابل العدم والملكة: وهو ما ينسب إلى موضوع تكون طبيعة ذلك الموضوع الشخصية أو النوعية أو الجنسية قابلة لوجوده وعدمه كالبصر والعمى، والقوة والضعف.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية: ٤/ ١١٧.

(٢) انظر: منطق أرسطو: ١/ ٦٣،البصائر النصيرية: ٣٦، تجريد المنطق: ١٥.

موقف شيخ الإسلام من أنواع التقابل:

لم يسلم رَحِمَهُ ٱللَّهُ بهذا التقسيم، وإن كان مشهوراً مذكوراً في جميع كتب المنطق والكلام، ولم يتهيب من أخذ أساطينهم به، فإن شيخ الإسلام ذو أصل أصيل في نقد المصطلحات الغريبة على الثقافة الإسلامية، وخاصة إذا ترتب عليها مخالفة لما يراه أنه مذهب السلف، كما هو الحاصل في هذه المسألة، فقد وجد أن نفاة الصفات قد اتخذوا بعض أنواع التقابل مطية وحجة لنفي الصفات، فتصدى لهم بالإنكار وبين زيف هذا التقسيم وخاصة المسمى عندهم بالعدم والملكة.

والخلاصة أن شيخ الإسلام سلَّم باثنين من أنواع التقابل وهما: تقابل السلب والإيجاب، وتقابل الأضداد.

ورد اثنين هما: تقابل العدم والملكة، وتقابل التضايف، واحتج لذلك بثلاثة أمور:

الأول: قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "الوجه الثاني أن يقال: هذا التقسيم يتداخل فإن العدم والملكة يدخل في السلب والإيجاب وغايته أنه نوع منه، والمتضايفان يدخلان في المتضادين، وإنما هو نوع منه"[(١)].

ولم يبين رَحِمَهُ ٱللَّهُ وجه التداخل فيهما، وقد اجتهدت في فهمه فخلصت إلى التالي:

• وجه دخول العدم والملكة في السلب والإيجاب أن غاية الفرق الذي ذكروه بينهما أن الأول متعلق بالإمكان أي إمكان الاجتماع والارتفاع، والثاني متعلق بالوجوب.

وهي دعوى مجردة عن الدليل خاصة إذا نزلت على بعض الصور والأمثلة مثل الصفات الإلهية، فقد جعلوها من باب تقابل العدم والملكة على مفهومها عندهم،

---

(١) التدمرية: ١٥٥.

والصواب أنها من باب السلب والإيجاب.

- ووجه دخول التضايف في التضاد يظهر بالمثل:

- الأبوة والبنوة في التضايف.

- السواد والبياض في التضاد.

وهما مثالان مشهوران في كتب المنطق، والضدان هما الأمران اللذان يجتمعان في الكذب ويفترقان في الصدق، وسوف ترى اتفاق المثالين على هذه الحقيقة، فإنك إذا قلت: زيد ليس بأب لعمرو ولا بابن له، ويجوز أن يكون أباً وابناً لغيره، لكان مثل قولك: هذا الثوب ليس بأبيض ولا أسود، فيجوز أن يكون أخضر أو غيره من الألوان، فالتضايف ظاهر من خلال المثال.

الثاني: قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وقد اعترض طائفة من النفاة على هذه الطريقة (طريقة السلف) باعتراض مشهور لبسوا به على الناس، حتى صار كثير من أهل الإثبات يظن صحته ويضعف الإثبات به، مثل ما فعل من فعل من النظار، حتى الآمدي وأمثاله، مع أنه أصل قول القرامطة الباطنية، وأمثالهم من الجهمية، فقالوا..."[(١)]

ثم نقل كلاماً طويلاً للآمدي من كتاب الأبكار ساق فيه أنواع التقابل على طريقتهم كما تقدم تقريرها.

وظاهر أن شيخ الإسلام قد أبطل هنا تقابل العدم والملكة لمخالفته لمذهب السلف في إثبات الصفات.

الثالث: عدم اطرادهما في بعض الصور والأمثلة التي من المفترض أن يكونا مطردين فيها، وذلك كالمثالين المتقدمين في التضايف والعدم والملكة، فإن عدم اطرادهما هو ما جعلهما يؤولان في مفهومهما إلى التداخل كما تقدم شرحه.

---

(١) التدمرية: ١٥١.

ومن أمثلة ذلك الصفات الإلهية بالنسبة للعدم والملكة فإن العدم والملكة لا يطرد فيها؛لأن الصفات الإلهية من قبيل الواجب وليست من الممكن، فالواجب حملها على تقابل التناقض بحيث إذا لم يتصف بها وجب اتصافه بنقيضها.

ثالثاً: أنواع التقدم والتأخر:

وهي خمسة:[1]

١) التقدم بالزمان: وهو المشهور المعروف كتقدم الصباح على المساء والظهر على العصر وغيرها.

٢) التقدم بالطبع: وهو الذي لا يمكن أن يوجد الآخر إلا وهو موجود كتقدم الواحد على الاثنين.

٣) التقدم بالشرف: كتقدم أبي بكر على عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

٤) التقدم بالرتبة: كترتيب الصفوف منسوبة إلى محراب المسجد والكلمات على بعضها في الكلام.

٥) التقدم بالعلة: كتقدم وجود حركة يد زيد على وجود حركة القلم.

موقف شيخ الإسلام من أنواع التقدم والتأخر:

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: "وما يذكرونه من أن التقدم والتأخر يكون بالذات والعلة كحركة الإصبع، ويكون بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين، ويكون بالمكانة كتقدم العالم على الجاهل، ويكون بالمكان كتقدم الصف الأول على الثاني وتقدم مقدم المسجد على مؤخره، ويكون بالزمان كلام مستدرك، فإن التقدم والتأخر المعروف هو التقدم والتأخر بالزمان، فإن قبل وبعد ومع ونحو ذلك معانيها لازمة للتقدم والتأخر الزماني، وأما التقدم بالعلية أو الذات مع المقارنة في الزمان فهذا لا يعقل البتة، ولا له

(١) انظر: منطق أرسطو: ١/ ٧٠،البصائر النصيرية: ٣٨، بيان تلبيس الجهمية: ٥/ ١٨٨.

مثال مطابق في الوجود، بل هو مجرد تخيل لا حقيقة له"(١).

وقال: "فهذا الكلام الذي قالوه قد موهوا به على الناس حتى اضطرب هنا كثير من أذكياء العالم، وقد أجاب عنه من أجاب من متكلمي الإسلام بإثبات تقدم آخر خارج هذه الأقسام الخمسة، وهو كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض، وتقدم البارئ على الحوادث اليومية، وقد يسمي بعضهم كالشهرستاني وغيره هذا التقدم بالذات، ولا ريب أن تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض ليس بالعلية ولا بالشرف؛ لامتناع تقارب أجزاء الزمان مع تقارب المتقدم والمتأخر بهذه الوجوه، ولأن أجزاء الزمان متماثلة وليس أيضا بالزمان لأنه يلزم أن يكون للزمان زمان وأن يكون الباري زمانياً... وإن كان فيه من إبطال كلام أولئك ما فيه فلم يجيبوا عن الشبهة في الجواب، بل هذه معارضة، ومن أعطى النظر حقه علم أن هؤلاء الملاحدة قلبوا الحقيقة ونفوا عن الرب التقدم الحقيقي، ومنعوا إمكان التقدم الحقيقي بحال، كما أنهم وملاحدة المتكلمين في العلو قلبوا الحقيقة فنفوا عن الرب العلو الحقيقي والمباينة الحقيقية"(٢).

وقال: "فيجيب عنه من يوافق جمهور العقلاء بأن التقدم المعقول إنما هو التقدم بالزمان أو تقدير الزمان على النزاع المعروف في هذا الموضع، وأما التقدم بالمكان والرتبة فهو تابع لهذا لما كان المتقدم بالمكان يتحرك قبل حركة المتأخر كتحرك الإمام قبل المأموم والأمير قبل المأمور، وأما التقدم بالعلية، فإن عُني به هذا، وإلا فلا حقيقة له، فلا تعقل علة تامة تكون هي بسائر أجزائها مقارنة لمعلولها أصلاً"(٣).

وهذه النصوص من كلام شيخ الإسلام ظاهرة في أنه يرفض هذا التقسيم ولا يقول به قطعاً.

---

(١) منهاج السنة: ١/ ١٧٠-١٧١.

(٢) بيان تلبيس الجهمية: ٥/ ١٩٠-١٩٢.

(٣) درء تعارض العقل والنقل: ٣/ ٢٩٥.

ويمكن أن تستخلص منه أمران يمكن اعتبارهما سبباً في رفضه أو حجة في رده:

١) أن التقدم والتأخر لا يتصور إلا في الزمان، وأما التقدم بالعلية والطبع فغير متصور وإنما هو تخيل لا حقيقة له، ولا يمكن أن يعقل.

٢) أن هذا التقسيم الذي ذكروه للتقدم والتأخر إنما موهوا به على الناس لِيصفوَ لهم ما أرادوه من منع تقدم العالم بالعدم بجميع أنواع التقدم؛ لأن أنواع التقدم الأخرى عندهم لا يتصور تقدم العدم فيها، وأما التقدم بالزمان لو كان للزم قدم الزمان، فخلصوا بذلك إلى أن العالم غير مسبوق بالعدم، فهو قديم وهو باطل بالاتفاق.

المبحث الثالث

موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من أركان الحد وشروطه

<u>ويحتوي على مطلبيــن:</u>

- المطلب الأول: أركان وشروط الحد التام.
- المطلب الثاني: أركان وشروط الحد الناقص

* * * * * * * *

توطئة

قد تكلم أهل المنطق عن الحد وعن تحصيله بكلام كثير وبينوا كيفية تأليف حد مستقيم يوصل إلى تصور تام يمكن أن يؤلف منه قضية تستعمل في البرهان اليقيني، وبينوا مواقع الزلل فيه، في كلام مبسوط في تصانيفهم يمكن أن يلخص في أهمه إلى أركان وشروط؛ لأن منه ما يعد داخلا في حقيقة الحد، والحد يتركب منه، ومنه ما يعد خارجاً عن ذاته لكن له به علاقة نسبية، وقد اعتبرت ما كان داخلاً ركناً وما كان خارجاً شرطاً، على ما جرى به الاصطلاح، ليتم لي ما أردت من الحصر والتنظيم، وقد قسمته إلى مطلبين:



المطلب الأول: أركان وشروط الحد التام

أولاً: أركان الحد التام:[1]

١) أن يكون الحد متضمناً لذاتيات المحدود، بمعنى أن يتركب من الجنس القريب والفصل معاً.

ولما كان الغرض من الحد عندهم هو تصوير ماهية المحدود وليس مجرد التمييز، وكان ذلك لا يمكن إدراكه على وجه الكمال إلا بمعرفة ذاتيات المحدود، وأن تذكر في الحد منصوصاً عليها لزم الاهتمام بها، ووجبت معرفتها، ومرادهم بالذاتيات الأمور الداخلة في مفهوم المحدود، أو التي يتركب منها المحدود.

وليس يخلو كتاب من كتب المنطق من التنبيه إلى هذا الركن، وأن الحد التام إنما يحكم عليه بالتمام إذا توفر فيه هذا الركن، وهو الركن الأهم من أركان الحد التام.

٢) أن تكون الألفاظ المستعملة فيه والتي يتركب منها، ناصة على المعنى، معروفة الدلالة مألوفة الاستعمال، بحيث لا يكون هناك مجال لأن تلتبس على السامع، ولا تذهب بفهمه إلى أي جهة سوى ما يدل عليه اللفظ وما أراده المتكلم به.

ومعلوم أن الألفاظ المستعملة في الحدود إذا لم تكن كذلك تطرقت إليها النسبية في الدلالة وفي تعرف السامع عليها وفهمه لها.

وإذا كان الأمر كذلك فاختيار لفظ دون لفظ يكون تحكماً محضاً لأنه خلا عن مرجح معتمد متفق عليه.

وعلى هذا فلا يجوز أن تستعمل في الحدود الألفاظ الدالة بطريق المجاز أو الاستعارة، ولا الألفاظ الغريبة والوحشية والمتشابهة.

---

(١) انظر: المعيار: ١٩٤، ١٩٥، شرح الإشارات للرازي: ١٠٦وما بعدها، رسائل الشجرة الإلهية: ١/ ٩٢، وما بعدها، تحرير القواعد المنطقية: ١٠٨.

٣) أن يكون لفظ الحد بكامله موجباً؛ بمعنى أن لا يوصف فيه بالنفي؛ لأن النفي فيه إطلاق للمعنى، فلا يمكن أن تكون عبارة النفي دالة على حقيقة المحدود ولا معينة لذاته، ولأنه يتحتم نفي جميع الحقائق لحصر شيوع التصور الذهني في ماهية واحدة، وذلك شبه محال، وذلك مثل حد الإنسان بأنه ما ليس بجماد، وهذا يمتنع مطلقاً عندهم، حتى في الأشياء التي لو نفي ضدها علمت، كالمتقابلات بالتناقض والعدم والملكة وغيرها، فلابد من التنصيص على العبارة المقصودة الموجبة.

٤) أن يكون مركباً من الألفاظ ذات المعاني الكلية، وهي منحصرة في الجنس القريب والفصل، ولا يمتنع أن تكون أكثر من اثنين، فلو عرف بذكر عدة أجناس له وعدة فصول له لكان ذلك جائزاً، وإن كان يفضل الاختصار لأجل شدة الحاجة إلى سرعة التخاطب وحفظ المخاطبات، والاختصار من أهم المعينات على ذلك.

ثانياً: شروط الحد التام:

١) أن يكون المعرَّف مغايراً للمعرِّف، فلا يجوز تعريف الشيء بنفسه، ولأن الحد علة في معرفة المحدود فيلزم تقدمه عليه، وهذا يعني وجوب تغايرهما؛ لأن الشيء لا يتقدم على نفسه ولا يعرفها؛ وذلك كتعريف الكرسي بأنه خشب أو تعريف الخمر بأنه عنب[1].

٢) أن يكون مساوياً له في العموم، بمعنى أن (ماصدق) أحدهما مستلزم (لماصدق) الآخر، فإنه لو لم يكن المعرف مساوياً للمعرف في العموم كان إما أعم وهو غير صالح لكونه دالاً على ما ليس معرفته مطلوبة، فلا يتميز المعرف على غيره مثل تعريف الإنسان بأنه جسم، وإما أن يكون أخص، وهو أخفى لا محالة، إذ الأعم أكثر وجوداً؛ لقلة احتياجه في تميزه إلى بعض القيود واحتياج الأخص إلى ذلك، كتعريف

(١) انظر: رسائل الشجرة الإلهية: ١/ ٩٢، تحرير القواعد المنطقية: ١٠٨.

الإنسان بالعربي[١].

٣) أن يكون اللفظ المستعمل في الحد أعرف من المحدود، فلا يجوز التعريف بالمساوي، كجعل عبارة البشر في تعريف الإنسان، فإن لفظ البشر مساو في حقيقته ودلالته للإنسان فلا يصح تعريفه به[٢].

٤) أن لا يحتوي الحد على السالب، كتعريف الظلم بأنه غير العدل والبخل بأنه عدم الإنفاق؛ لأن هذا العمل يشبه الدور؛ لأن كليهما على هذه الطريقة سيعرفان بسلب أحدهما عن الآخر[٣].

٥) الإيجاز، ويعنى به عدم التطويل، ولأهميته عند بعض المنطقيين فقد نص عليه في تعريفه للحد فقال: "قول وجيز منبئ عن ذات الإنسان وماهيته"[٤].

٦) أن يكون جامعاً مانعاً مطرداً منعكساً، ومعنى ذلك أن يكون الحد جامعاً لذاتيات المحدود مانعاً من دخول غيرها مما ليس من حقيقته.

وقد تقرر عندهم أن الجمع والمنع شرطا تمييز، وليسا شرطين في تصوير الماهية، وهما أبرز ما ينبئ عن صحة الحد، فإن الحد إذا لم يكن مميزاً للمحدود عما سواه فلا يمكن أن يكون مصوراً للماهية، وذلك من باب أولى، ولأجل كون هذا الشرط مختصاً بالتمييز فقد اهتم به الأصوليون والمتكلمون أكثر من غيرهم، ويحتفل به المنطقيون وخاصة في شروط الحد التام[٥].

٧) الترتيب: ويعنى به وضع أجزاء التعريف في هيئة مخصوصة وذلك بتقديم

---

(١) انظر: المعيار: ١٩٤، رسائل الشجرة الإلهية: ١/ ٩٢.

(٢) انظر: رسائل الشجرة الإلهية: ٣/ ٩٢، شرح التهذيب للدواني: ١٩٤.

(٣) انظر: المرشد السليم: ٩٠.

(٤) انظر: تلخيص منطق أرسطو: ٥/ ٤٦٣، شرح الإشارات للرازي: ١/ ١١٤.

(٥) انظر: شرح الإشارات: ١/ ٢٨.

الجنس على الفصل وغيرها؛ ليكون الأخص قيداً للأعم، لأن الجنس أعم من الفصل، فوجب تقديمه لذلك، فلا يجوز أن تقول: ناطق حيوان، ولا نام جسم في تعريف الإنسان والنبات[1].

موقف شيخ الإسلام من أركان الحد التام وشروطه:

لم يتكلم شيخ الإسلام عن أركان الحد وشروطه بأن يفرد لها كلاماً خاصاً، أو يفصل لها فصلاً يتحدث عنها فيه، ولم يخص كل واحد منها بكلام ويبين موقفه منه، وإنما ورد كلامه على بعضها عرضاً مثل قوله: "السابع أن يقال: قولهم إن الحد التام يفيد تصوير الحقيقة، واشتراطهم أن يكون مؤلفاً من الذاتي المميز والذاتي المشترك، وهو الجنس، يقال لهم: هل تشترط فيه أن تتصور جميع صفاته الذاتية المشتركة بينه وبين غيره أم لا ؟ فإن اشترطتم ذلك لزم أن تقولوا مثلاً: جسم نام حساس متحرك بالإرادة، فأما لفظ الحيوان فلا يدل على هذه الصفات بالمطابقة ولا يفصلها، وإن لم تشترطوا ذلك فاكتفوا بمجرد المميز كالناطق مثلاً، فإن الناطق يدل على الحيوان كما يدل الحيوان على النامي... وهذا يبين أن إيجابهم في الحد التام الجنس القريب دون غيره تحكم محض"[2].

ففي هذا النص نرى أن شيخ الإسلام قد ناقش المنطقيين في اشتراط الجنس والفصل، وفي ذلك إحالة منه على ما قدمه في كلامه على الكليات الخمس، وتقسيم الصفات إلى ذاتية وعرضية، وأما باقي الأركان والشروط، فلم يرد له فيها كلام خاص، وقد سلكت في بيان موقفه منها مسلك الاستنباط وإلحاق كل فرع بأصله، وقد ظهر لي أن جميعها ترجع إلى ثلاثة أصول تجمعها وتندرج هي تحتها ولا يتخلف منها شيء عنها.

---

(١) انظر: محك النظر: ١٥٧، البصائر النصيرية: ٤٠.

(٢) الرد على المنطقيين: ١١٥.

الأصل الأول: الدلالات وما يتعلق بها من مباحث:

وذلك أن دلالة الألفاظ عند شيخ الإسلام منوطة بقصد المتكلم، والحد بما أنه مؤلف من ألفاظ، والألفاظ ذات دلالات، فمن الطبيعي أن تكون غالب أركانه وشروطه معتمدة على أصل الدلالة، وقد سبق بيان مذاهب أهل المنطق في الدلالات وموقف شيخ الإسلام منها.

الأصل الثاني: الكليات الخمس وما يتعلق بها:

وذلك أن أهم ركن في الحد التام هو كونه يتضمن الذاتيات في نظمه، ولا يمكن أن يكون عندهم الحد تاماً إلا إذا كان كذلك، وكذلك الحد الناقص، فقد تقدم أن أركانه وشروطه هي نفس أركان وشروط الحد التام، إلا أنها أخف، وكل ذلك ينبني على تقسيم الأشياء إلى ذاتي وعرضي وعلى وجود الكليات، وهل هو في الذهن أو في الخارج، وقد تقدم بيان موقف شيخ الإسلام من ذلك كله.

الأصل الثالث: التطويل[1]، والمراد به ما ينافي الإيجاز؛ لأن الإيجاز مطلوب في الحدود، وهو من العلل الجامعة لبعض الحدود، فيجب اجتناب التطويل عند جمهور المنطقيين.

فهذه من العلل المشتركة الجامعة بين جميع الأركان والشروط، وقد تقدم الكلام على جميعها، وبيان موقف شيخ الإسلام منها، وسأذكر فيما يلي الأركان والشروط على سبيل التفصيل منبهاً لكل منها إلى وجه ارتباطه بهذه العلل، وبالتالي يعلم موقف شيخ الإسلام منه.

---

(١) المصدر السابق ١٧٣.

موقفه من أركان الحد:

الركن الأول: وهو تضمنه لذاتيات المحدود (الجنس - الفصل) وقد تقدم أن شيخ الإسلام يبطل ذلك من وجوه منها:

١) أن الكليات من حيث كليتها المزعومة لا وجود لها في الواقع والحقيقة، وأن وجودها لا يعدو أن يكون خيالياً في الذهن[١]، والأحكام إنما تبنى على الموجودات الحقيقية، لا على الخيالية.

٢) أن إطلاق هذين المصطلحين على الذاتيات مبني على تقسيم الكليات إلى ذاتي وعرضي، وقد تقدم[٢] الكلام على إبطاله عند شيخ الإسلام.

الركن الثاني: وهو كون ألفاظه ناصة ذات دلالة واضحة، وهذا راجع إلى مسألة الدلالات، وقد تقدم[٣] بيان أن شيخ الإسلام جعل مناط دلالة الألفاظ هو قصد المتكلم، وأن ما سوى ذلك باطل ودعوى غير صحيحة.

الركن الثالث: أن يكون لفظ الحد بكامله موجباً، وهو أيضاً داخل في مسألة الدلالات من جهة كون الدلالة متعلقة بقصد المتكلم، فإذا كان قصد المتكلم تعريف الشيء بهذه الطريقة وتمييزه عن غيره فالأمر يكون كذلك.

الركن الرابع: وهو كون الحد مركباً من الألفاظ ذات المعاني الكلية، وهذا داخل في مسألة الكليات من حيث وجودها وتقسيمها إلى ذاتي وعرضي، وقد تقدم بيان موقف شيخ الإسلام من هذا وأنه باطل عنده وبينت حججه في مبحثها[٤].

---

(١) انظر نص الرسالة: (١١٢).

(٢) انظر نص الرسالة: (١١٨).

(٣) انظر نص الرسالة: (٩٨).

(٤) انظر نص الرسالة: (١١٢).

موقفه من شروط الحد التام:

الشرط الأول: وهو كون الحد مغايرا للمحدود، وهذا شرط غير صحيح على مقتضى مذهب شيخ الإسلام، وقد تقدم[1] أن شيخ الإسلام أبطل هذا وبين أن دلالة اللفظ منوطة بقصد المتكلم.

الشرط الثاني: وهو كون الحد مساوياً للمحدود في العموم، وهذا أيضاً داخل في مسألة الدلالة وأنها منوطة بقصد المتكلم ومن جهة أن معرفة الأعم من الأخص نسبية.

الشرط الثالث: وهو كون اللفظ المستعمل في الحد أعرف من المحدود، وهو أيضاً داخل في مسألة الدلالة من جهة نسبية معرفة الأعرف والمساوي.

الشرط الرابع: وهو أن لا يكون محتوياً على السلب، وهو أيضاً داخل في مسألة الدلالة وأنها منوطة بقصد المتكلم.

الشرط الخامس: الإيجاز، وهو أيضاً تابع لمسألة الدلالة وعلاقته أيضا ظاهرة في مسألة التطويل، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وهذا التطويل لا يفيد في قياسهم نظير تطويلهم في حدودهم، كقولهم في حد الشمس أنها كوكب يطلع نهاراً وأمثال ذلك من الكلام الذي لا يفيد إلا تضييع الزمان وإتعاب الأذهان وكثرة الهذيان"[2].

الشرط السادس: أن يكون جامعاً مانعاً، وهذا الشرط قد ذكره شيخ الإسلام وأشاد به واعتبره من أهم شروط وفوائد الحدود، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "ولهذا التعريف بالوصف هو التعريف بالحد، فإنه لابد أن يذكر من الصفات ما يميز الموصوف والمحدود من غيره بحيث يجمع أفراده وأجزاءه ويمنع أن يدخل فيه ما ليس منه"[3].

---

(١) انظر نص الرسالة: (١٣١).

(٢) الرد على المنطقيين: ١٧٣.

(٣) المصدر السابق: ٥٦.

الشرط السابع: وهو الترتيب، وهو راجع إلى الدلالة من جهة تعلقها بقصد المتكلم،لأن دلالة الكلام حينئذ تابعة لقصد المتكلم وعلى أي صفة تركب.

المطلب الثاني: أركان وشروط الحد الناقص

تقدم[1] أن الحد الناقص إنما سمي ناقصاً لنقصانه عن الحد التام في اقتصاره على بعض الذاتيات، أو بكونه يحتوي على ذاتيات غيرها أولى منها، وأقرب في تصوير ذاتيات ماهية المحدود منها.

إذا تبين هذا فأقول: إن أركان وشروط الحد الناقص هي نفسها أركان وشروط الحد التام، إلا أن من شرط تسميته بالناقص أن ينقص عن مستوى الحد التام في تصوير الماهية، وذلك بأن لا يذكر فيه الجنس القريب، سواء ذكر الفصل وحده، أو جاء مركباً مع الجنس البعيد.

وهذا هو الأمر الذي خالف فيه الحد التام ووهو عدم ذكر الجنس القريب فيه[2].

ولذلك فالقول في موقف شيخ الإسلام من شروط وأركان الحد الناقص هو نفسه ما تقدم ذكره في الكلام على موقفه من أركان وشروط الحد التام، وأما الشرط الذي ينتج عنه تسميته بالناقص فإن شيخ الإسلام لا يعترف به، بل يجعلهما واحدا؛ لأن النتيجة والثمرة العلمية واحدة لا تختلف عنده في التام ولا في الناقص، وقد تقدم الإشارة إلى هذا.



(١) انظر نص الرسالة: (١٣٩).

(٢) انظر: البصائر النصيرية: ٤١، رسائل الشجرة الإلهية: ١/ ٩٣.

المبحث الرابع

موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ
من علاقة الحد بقسم التصورات سلباً وإيجاباً

ويحتوي على مطلبيــن:

- المطلب الأول: موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من قاعدة (أن التصور لا ينال إلا بالحد)
- المطلب الثاني: موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من قاعدة (أن الحد لا بد أن ينتج عنه تصور)

* * * ** * * *

توطئة

من المقرر عند أهل المنطق أن الغرض الأسمى منه والمنفعة العظمى فيه، هي التوصل إلى التصورات وكيفية اقتناصها، والتصديقات وكيفية إحرازها، ومن المعلوم عندهم أيضاً أن التعريفات هي وسيلة التوصل إلى التصورات، وأن الأقيسة هي وسيلة التوصل إلى التصديقات، إلا أن منهم من جعلها أسباباً ومنهم من جعلها عللاً، فالأول اختيار المنطقيين الإسلاميين لما فيهم من التأثر بالمتكلمين، والثاني مذهب الفلاسفة منهم.

ونظراً لوجهي تعلق السبب بالمسبب والعلة بالمعلول، الوجودي والعدمي، فإن الكلام في هذا المبحث سيكون على شقين، شق متعلق بوجود الحد، وهل يلزم عن معرفته تصور المحدود أم لا ؟ وشق متعلق بعدمه وهل في هذه الحالة ينعدم تصور المحدود ؟ وهل في الإمكان اقتناصه بغير الحد، ومن هذا الاعتبار فرعت هذا المبحث إلى مطلبين مطلب يتضمن الكلام على الحد في حال وجوده، ومطلب يتضمن الكلام على الحد في حال عدمه.

المطلب الأول: موقف شيخ الإسلام من قاعدة (أن التصور لا ينال إلا بالحد)

قال شيخ الإسلام: " ثم هذه الصناعة زعموا أنها تفيد تعريف حقائق الأشياء ولا تعرف إلا بها"(١).

اعلم أن هذه القاعدة والتي تليها معناهما ومؤداهما واحد، وإنما الفرق في أن هذه تضمنت معنى سلبيا، بمعنى نفي إفادة تصوير الماهية عن غير الحد، والأخرى تضمنت معنى إيجابيا ثبوتيا، بمعنى أنه متى وجد الحد وجد تصور الماهية، والأصل في التفريق بينهما فعل شيخ الإسلام، وإياه تبعت في تسمية هذين المطلبين بذلك.

وقد جاءت هذه القاعدة بلفظها تقريبا في كلام بعض المنطقيين وغيرهم(٢)، كما أن مقتضاها وفحواها مفهوم من استعمالهم، وخاصة عند كلامهم في فائدة الحد والغرض منه.

ولا شك أن هذه القاعدة دعوى تفتقر إلى دليل يصححها، أو إلى إثبات أنها بديهية تستغني عن الدليل، أو استقراء أنها مطردة في جميع جزئياتها ولا تتخلف عن شيء منها.

وقد بين شيخ الإسلام أن أهل المنطق قد ذكروها خلوا من هذه الأمور، ورد عليهم وبين بطلانها من عدة وجوه(٣)منها: ما يدخل في باب النقض من علم المناظرة

---

(١) الرد على المنطقيين: ٧٠.

(٢) انظر: محك النظر: ٤٤، مقاصد الفلاسفة: ٣٤، رسائل الشجرة الإلهية: ١/ ٩٢، كتاب الجدل: ٤٣، حاشية الجرجاني على تحرير القواعد المنطقية: ٢٠٩.

(٣) انظر: الرد على المنطقيين: ٤٩ ـ٥٥.

ومنها ما يدخل في باب المعارضة، ومنها ما هو من باب المنع[١].

الوجه الأول: أن هذا الحكم المدعى ليس بديهياً ومن المعلوم أن البداهة بمنزلة الدليل إذا ثبتت لشيء كان ذلك الشيء مستغنياً عن الدليل وإقامته، فليس لمعترض أن يعترض عليه بكونه لا دليل عليه، وهذا الوجه قد ذكره شيخ الإسلام ليتوصل به إلى القول بأنه ما دامت هذه الدعوى ليست بديهية، فأنتم مطالبون بإقامة الدليل على صحتها.

وحجته في ذلك أنه ليس كل أحد يتمكن من معرفتها وتصور معناها.

الوجه الثاني: أن هذه الدعوى واقعة على أصل ما ينبني عليه علم المنطق، وهو قسم التصورات وكيفية اكتسابها، فإذا عجز المنطقيون عن إقامة الدليل على إثبات هذه الدعوى، فهم عن ما سواها أعجز، وقد تعجب شيخ الإسلام من قولهم في هذا الأصل المهم من أصولهم بلا علم فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وإذا كان هذا قولاً بلا علم كان في أول ما أسسوه القول بلا علم، فكيف يكون القول بلا علم أساساً لميزان العلم ولما يزعمون أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل في فكره"[٢].

وفيما يلي من الوجوه بيان بطلان هذه القاعدة، وزيادة أدلة على بعدهم من إقامة الدليل على صحة دعواهم.

الوجه الثالث: أنه يلزم عليها الدورفتكون باطلة، وذلك لأن تصور المحدود مفتقر في حصوله إلى الحد، والحد مفتقر في التوصل إليه إلى معرفة المحدود؛ لأن الحد لا يمكن أن يعرف إلا بمعرفة المحدود، والمحدود لا يمكن أن يعرف على دعواهم إلا بالحد.

الوجه الرابع: أنه يلزم على هذه الدعوى التسلسل، وذلك لأن الحد له أجزاء،

---

(١) كما سيأتي بيانه في الفصل الثالث إن شاء الله تعالى.

(٢) المصدر السابق.

وأجزاء ذلك الحد لا تعرف إلا بحد، وهذا الحد أيضا له أجزاء، وهي لا تعرف إلا بحدود، وهكذا إلى ما لا نهاية.

الوجه الخامس: أنه قد علم أن جميع الأمم من أهل العلم والمقالات وأهل العمل والصناعات، وأهل الفقه والطب والرياضيات، وسائر أئمة العلوم، قد عرفوا الأمور التي يحتاجونها وحققوا ما يريدونه من مطالبها دون حاجة إلى علم المنطق، فعلم من هذا أنه قد تخلف حكم هذه الدعوى في كثير من المسائل التي من شأنها أن ينسحب عليها الحكم ويطرد فيها.

وهذا يعلم يقيناً باستغناء التصورات في حصولها عن الحدود.

الوجه السادس: أنه لا يعلم حد مستقيم يتطابق مع ما تقتضيه قواعدهم.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "أنه إلى الساعة لا يعلم للناس حد مستقيم على أصلهم، بل أظهر الأشياء (الإنسان)، وحده (بالحيوان الناطق) عليه الاعتراضات المشهورة، وكذلك حد الشمس، وأمثال ذلك " إلى أن قال: "وعامة الحدود المذكورة في كتب الفلاسفة والأطباء والنحاة والأصوليين والمتكلمة معترضة على أصلهم، وإن قيل بسلامة بعضها كان قليلاً بل منتفياً، فلو كان تصور الأشياء من هذه الأمور موقوفاً على الحدود لم يكن إلى الساعة قد تصور الناس شيئاً من هذه الأمور... فلا يكون عند بني آدم علم في عامة علومهم، وهذا من أعظم السفسطة"(١).

وشيخ الإسلام هنا يلزمهم بطلان علوم بني آدم كلها، التي أدركت دون علم المنطق، ولا شك أن هذا لا يمكن وصفه إلا بأنه من أعظم السفسطة.

الوجه السابع: أنه من المعلوم أن الحقائق قد حصلها الناس وتصوروها وعلموها بلا حد، وعلى قاعدتهم أنها لا تدرك إلا بالحد، والحد عندهم على شرطه متعذر أو متعسر باعترافهم.

---

(١) المصدر السابق.

وهذا ظاهر في أن الناس مستغنون عن الحد في تحصيل معارفهم وتصوراتهم.

الوجه الثامن: أن هناك أموراً اعترفوا هم أنفسهم بأنها لا تحد كالعقول العشرة وما لا يدخل تحت جنس، ومن المعلوم أنه لابد من تصورها وإلا لم تفهم، وهذا من أكبر الدلائل على عدم اطراد حكم هذه الدعوى.

الوجه التاسع: أنه لا يخلو سامع الحد من أن يكون عالماً بمفردات الحد قبل سماعه له أو لا، فإن كان يعلمها قبله امتنع أن يقال: حصل له التصور بعد سماعه الحد، وإن كان لا يعلمها لم يمكنه أن يفهم ذلك الكلام إلا بعد علمها، وفي هذا من الدور ما هو واضح، فإن السامع متوقف على تصور معنى اللفظ، وتصور معنى اللفظ متوقف على فهم السامع.

الوجه العاشر: أن هذا لا يصح حكماً مطرداً في جميع المفردات، فمن المعلوم أن بعض المعاني يمكن تصورها من دون ألفاظ ولا تخاطب أصلاً، كشأن العاجزين عن السمع وغيرهم.

الوجه الحادي عشر: أن الموجودات من حيث الإدراك تنقسم إلى قسمين:

١. قسم يدرك بالحواس الخمس.

٢. وقسم يدرك بالوجدان، كالجوع، والشبع، والحب، والبغض، والفرح، والحزن، واللذة، والألم، وما غاب عن الإنسان يعرفه بالقياس التمثيلي وغيره، وهو في ذلك كله مستغن عن الحد.

الوجه الثاني عشر: أنهم جوزوا الطعن على الحد بالنقض والمعارضة، وهذا لا يكون إلا بعد تصور المحدود تصوراً كافياً، فيكون متصوره بهذا المستوى مستغنياً عن الحد، إذ لا يصح أن يجادل فيه ويناظر قبل أن يتصوره ويعرفه.

الوجه الثالث عشر: أنهم معترفون بانتهاء تسلسل حاجة الحقائق إلى الحد في البدهيات التي لا تحتاج إلى حد، وإلا لزم الدور أو التسلسل، وكون العلم بديهياً أو

نظرياً أمر نسبي، فالبديهي عند هذا قد يكون نظرياً عند غيره وبالعكس.

ويتبع هذا أمور:

- أن الأشياء كلها يمكن أن تتعاقب عليها البداهة والنظر، لأن الأمر موقوف على المدرك، وليس العلم بها مستمداً منها بذاتها، بل هو أمر متعلق بالمتكلم والسامع.
- أن الشخص الذي لم يعلم الأشياء البديهية يمكن أن يعلمها بنفس الأسباب التي جعلتها بديهية عند غيره فتصير عنده بديهية.
- أن وجود أشياء مستغنية عن الحد ينقض دعواهم.

ويمكن إجمال هذه الوجوه المتقدمة جميعها إلى خمسة وإليها ترجع جميعها:

١. استغناء أكثر بني آدم عن الحد، كما هو المعلوم والمشاهد.

٢. استغناء بعض الأمور عن الحد.

٣. عدم اطراد الحد في كثير من الأمور.

٤. لزوم الدور والتسلسل على من يشترط الحد في حصول التصور.

٥. عدم وجود حد مستقيم على طريقتهم.



المطلب الثاني: موقف شيخ الإسلام من قاعدة (أن الحد لا بد أن ينتج عنه تصور)

هذه القاعدة هي الوجه الإيجابي لعلاقة الحد بالتصورات وهي من لوازم سابقتها، ولم أقف على من ذكرها من المنطقيين بلفظها، غير أنها يمكن أن تؤخذ بناء على اللزوم المذكور، وأيضا من تصريح بعضهم من كون الحد علة أو سببا للتصورات[1].

وبما أنها كما سبق التنبيه عليه الوجه المفهوم واللازم للقاعدة السابقة فإن كل ما تقدم من الردود على القاعدة السابقة فإنه يصلح أن يرد به على هذه القاعدة، وقد حاولت أن أجمع بعض الردود مما يخصها من كلام شيخ الإسلام فتحصل لدي أنه أبطل هذه القاعدة - زيادة على ما تقدم – من وجوه:

الوجه الأول:[2] أن العبارة التي تسمى حداً هي من قبيل الخبر، وهي لا تعدو أن تكون مجرد دعوى خالية عن الحجة، ولأنه إما أن يكون المستمع لها عالماً بها متصوراً لها بغير هذا القول أو لا، فإن كان عالماً بها قبل ذلك فهو ليس بحاجة إلى ما يدله على تصورها، وإذا لم يكن كذلك كان مجرد خبر مفتقر إلى مرجح يرجح صدقه على كذبه؛ لأن الخبر كما هو معلوم ما يحتمل الصدق والكذب لذاته، فمن أحكامه أن يستوي فيه الأمران الصدق والكذب، فلا يمكن أن يفيد العلم، فتبين بهذا أن الحد على التقديرين ليس هو الذي يفيد معرفة المحدود.

وإن كانت دلالته كدلالة الاسم المفرد فهو أبعد عن تصوير المطلوب؛ لأنه لا يصلح جواباً عن سؤال، والعرب لا تعتبر في كلامها غير المركب الإسنادي.

---

(١) انظر: حاشية الجرجاني على تحرير القواعد المنطقية: ٢٠٩.

(٢) الرد على المنطقيين: ٧٤– ٧٩.

الوجه الثاني:[1] أن هذا الخبر المتقدم هو صادر من واحد وخبر الواحد دون مرجح لا يتعين أحد طرفيه.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وتلخيصه أن تصور المحدود بالحد لا يمكن بدون العلم بصدق قول الحاد، وصدق قوله لا يعلم بمجرد الخبر فلا يعلم المحدود بالحد"[2].

الوجه الثالث: أن[3] العلم بصحة الحد سابق على العلم بصحة تصور المحدود، ولا يمكن التحقق من صحة الحد إلا بعد معرفة المحدود، وذلك دليل على استغناء المحدود في تصوره عن الحد.

الوجه الرابع:[4] أن المستمع للحد لا يخلو إما أن يكون عالماً بالذاتيات التي يتضمنها الحد أم لا، فإن لم يكن عالماً بها استحال عليه تصور المحدود، وإن كان عالماً بها فلا يمكن أن يعرفها ذاتيات للمحدود إلا بتصوره، فيكون مستغنياً عن الحد في تصوره.

الوجه الخامس:[5] أن التصورات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبة فيمتنع أن تطلب بالحد، لأن الذهن لا يخلو إما أن يكون شاعراً بها قبل الحد أو لا، فإن كان شاعراً بها امتنع طلبها؛ لاستحالة تحصيل الحاصل، وإن لم يكن شاعراً بها امتنع طلب ما لا تشعر به النفس.

الوجه السادس:[6] وهو يرجع إلى مسألة إبطال التفريق بين الذاتي والعرضي،

---

(١) المصدر السابق: ٧٩ – ٨٠.

(٢) المصدر السابق: ٨٠.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق: ٨١.

(٥) المصدر السابق: ١٠٣– ١٠٤.

(٦) المصدر السابق: ١٠٤.

وقد تقدم الكلام عليها مفردة في مطلب خاص، ومراده أن التفريق بين الذاتي والعرضي مع بطلانه إلا أنه ينبئ عن التصور الحاصل للمحدود قبل الحد لأن تصور الذاتيات والتفريق بينها وبين العرضيات لا يكون إلا عن تصور للمحدود.

الوجه السابع:[1] وهذا الوجه يرجع إلى إبطال اشتراط الذاتي المشترك (الجنس) والذاتي المميز (الفصل)، وقد تقدم الكلام عليها في الكلام على شروط الحد.

الوجه الثامن:[2] أن هذا التعليم يلزم عليه الدور القبلي؛ لأنهم يقولون بأن المحدود هو ما لا يمكن حده إلا بذكر صفاته الذاتية ثم يقولون: الذاتي هو ما لا يمكن تصور الماهية بدون تصوره، وما يتوقف تصور الماهية عليه، لابد أن يكون سابقاً عليها، ولابد من معرفة الذاتيات التي تتكون منها الماهية، ولابد من معرفة الماهية ليعلم هل هذا ذاتي لها أم لا ؟

وهذا يرجعنا إلى الخلاصة التي نريد بيانها وهي أن دلالة الحد كدلالة الاسم وأنها لا تعدو أن تكون تمييزاً.

(١) الرد على المنطقيين: ١١٥ – ١١٨.

(٢) المصدر السابق: ١١٩ – ١٢٢.

المبحث الخامس

موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ
من وجود الحد على شرط المناطقة وأدلة بطلان ذلك

ويحتوي على مطلبيــن:

- المطلب الأول: أدلة شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ على استعصاء الحد
- المطلب الثاني: اعتراف النظار باستعصاء الحد كما نقله شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

* * * * * * * *

توطئـــة

لم يختلف الباحثون في علم المنطق والدارسون له أن مكانة الحد في علم المنطق لا تضاهيها مكانة شيء من أجزائه عدا القياس، فالحد عندهم هو أساس المعرفة، وسلامة القياس وصحة البرهان مرهونتان بمدى صحة الحد وكماله.

وقد تقدمت الإشارة إلى مكانته عندهم وإلى شروطه وأركانه وكل ما يتعلق به وبينت موقف شيخ الإسلام من ذلك.

وهنا بقيت مسألة أثارها شيخ الإسلام ونبه إليها الباحثين بعده والناظرين في علم المنطق، وهي القول بعدم وجود حد حقيقي على شرطهم.

والظاهر أن شيخ الإسلام قد اعتمد في الجزم بهذا الحكم على استقراء تام لحدودهم، وتتبع دقيق منه لكلامهم، وقد ساعده على القطع بذلك وجود اعترافات منهم باستعصائه وبعده عن القدرة البشرية، ولجوئهم في جميع تعريفاتهم إلى الحد المميز الذي يشمل الحد الناقص والرسم التام والناقص والتعريف اللغوي وغيرها.

وقد استدل شيخ الإسلام بأدلة كثيرة على استعصائه، بل وعلى تعذره، وأظهرها وأشدها وقعاً على المتعصبين للمنطق والمعجبين به والمغرورين اعترافات أئمتهم باستعصائه وتعذره، ولذلك فقد اهتم شيخ الإسلام بإيراد بعض النقولات التي تثبت اعترافاتهم بذلك، وقد استوجب هذا تقسيم هذا المبحث إلى مطلبين:



المطلب الأول: أدلة شيخ الإسلام على استعصائه

لقد دعم شيخ الإسلام نظريته في بطلان الحد المنطقي بجميع ما أتيح له، ومما اهتم به كثيراً، وأكد عليه وجعله من أقوى حججه على بطلان الحد على طريقة أهل المنطق، هو مسألة استعصاء الحد، وقد ساق شيخ الإسلام أدلة كثيرة لإثبات ذلك، تارة بالنص والتصريح، وتارة بالإشارة والتلويح، وقد اجتهدت في إحصاء واستنباط ما استدل به في هذه المسألة فبلغ سبعة أدلة أرجو أن لا يكون قد فاتني شيء منها، وأنا أسوقها في هذا المطلب تباعاً.

الأولى: عدم وجود حد مستقيم على طريقتهم:

لعل هذه الحقيقة التي قررها شيخ الإسلام في هذا الدليل هي التي دفعت كثيراً من أهل المنطق إلى الاعتراف باستعصائه وتعذره على قوى البشر حتى صرح بعضهم بأن حدود الأشياء لا يعلمها إلا الله ﷻ.

فإنه لو نظر الباحث في جميع المصنفات التي صنفت في تحديد العلوم وتعريف مصطلحاتها وحاول فيها أصحابها أن يأتوا بها على وجهها المعتبر عند المناطقة لم يظفر بشيء.

ولو قدر أنه وقف على تعريف سليم في ظاهره من جميع الاعتراضات، فإنه لا يمكن الجزم بعدم جواز الاحتمالات المسقطة له بسبب الغفلة والجهل والغلط؛ لأن الإنسان لا يستطيع أن يجزم بأن هذا هو الجنس القريب؛ لأنه لا يدري أن هناك شيئاً دونه، وهكذا القول في الفصل وفي الذاتي والعرضي وغيرها من المسائل التي لا يستطيع العقل أن يجزم فيها بترجيح جانب على جانب.

وهذا كاف في بطلان الحد على طريقتهم، والآخذ به يستغني عن إقامة الدليل، ويرتاح من عناء سلوك الطرق الجدلية لإبطال الحد والتعريف الحقيقي على ما تواضعوا عليه.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "أنه إلى الساعة لا يعلم للناس حد مستقيم على أصلهم، بل أظهر

الأشياء الإنسان، وحده (بالحيوان الناطق) عليه الاعتراضات المشهورة، وكذلك حد الشمس، وأمثال ذلك، حتى إن النحاة لما دخل متأخروهم في الحدود ذكروا للاسم بضعة وعشرين حدّاً، وكلها معترض عليها على أصلهم، بل إنهم ذكروا للاسم سبعين حداً لم يصح منها شيء، كما ذكر ذلك ابن الأنباري المتأخر، والأصوليون ذكروا للقياس بضعة وعشرين حداً وكلها معترض على أصلهم، وعامة الحدود المذكورة في كتب الفلاسفة والأطباء والنحاة والأصوليين والمتكلمة معترضة على أصلهم، وإن قيل بسلامة بعضها كان قليلا، بل منتفيا، فلو كان تصور الأشياء موقوفا على الحدود لم يكن إلى الساعة قد تصور الناس شيئا من هذه الأمور، والتصديق موقوف على التصور، فإذا لم يحصل تصور لم يحصل تصديق، فلا يكون عند بني آدم علم في عامة علومهم، وهذا من أعظم السفسطة"[١].

وقال أيضا: "وأما سائر الصفات المشتركة فقد لا يمكن الإحاطة بها، ولا ريب أنه كلما كان الإنسان بها أعلم كان بالموصوف أعلم، وأنه ما من تصور إلا وفوقه تصور أكمل منه، ونحن لا سبيل إلى أن نعلم شيئا من كل وجه، ولا نعلم لوازم كل مربوب ولوازم لوازمه إلى آخرها، فإنه ما من مخلوق إلا وهو مستلزم للخالق، والخالق مستلزم لصفاته التي منها علمه، وعلمه محيط بكل شيء، فلو علمنا لوازم لوازم الشيء إلى آخرها لزم أن نعلم كل شيء، وهذا ممتنع من البشر؛ فإن الله ﷻ هو الذي يعلم الأشياء كما هي عليه من غير احتمال زيادة، وأما نحن فما من شيء نعلمه إلا ويخفى علينا من أموره ولوازمه ما لا نعلمه"[٢].

وقال: "أن اشتراطهم -مثلا- ذكر الفصول التي هي الذاتيات المميزة مع تفريقهم بين الذاتي والعرضي اللازم للماهية غير ممكن؛ إذ ما من مميز هو من خواص المحدود المطابقة له في العموم والخصوص إلا ويمكن شخصا أن يجعله ذاتيا مميزا

(١) انظر: الرد على المنطقيين: ٨.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٧٥.

ويمكن الآخر أن يجعله عرضيا لازما للماهية"[1].

الثانية: اختلافهم في جميع الحدود التي أتوا بها:

فليس هناك مادة اتفقوا جميعاً على حدها بحد واحد[2]، مع أنهم حكموا بأنه لا يمكن تصور الماهية عندهم إلا بالحد التام، فلما لم نجد حداً إلا واختلفوا فيه، ووجدنا جميعهم يرد على جميعهم أيقنا أن أمر الحد مختل من أصله، فليس هناك حد حقيقي أصلاً.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "المفيد لتصور الحقيقة عندهم هو الحد التام، وهو الحقيقي، وهو المؤلف من الجنس والفصل من الذاتيات المشتركة والمميزة، دون العرضيات التي هي العرض العام والخاصة، والمثال المشهور عندهم أن الذاتي المميز للإنسان الذي هو الفصل هو (الناطق) والخاصة هي (الضاحك)"[3]..

وقال أيضا: "أن تصور الماهية إنما يحصل عندهم بالحد الذي هو الحقيقي المؤلف من الذاتيات المشتركة والمميزة، وهو المركب من الجنس والفصل، وهذا الحد إما متعذر أو متعسر كما قد أقروا بذلك، وحينئذ فلا يكون قد تصور حقيقة من الحقائق دائما أو غالبا، وقد تصورت الحقائق فعلم استغناء التصورات عن الحد"[4].

الثالثة: اعترافهم باستعصاء الحد وتعذره:

فقد اعترف كبارهم كابن سينا وغيره باستعصائه وتعذره وسيأتي تفصيل ذلك في المطلب التالي.

---

(١) انظر: المصدر السابق: ٧٦.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٨.

(٣) انظر: المصدر السابق: ٩.

(٤) انظر: المصدر السابق: ٦٢.

الرابعة: عدم حاجة أهل العلوم إلى المنطق:

وذلك أن أصحاب العلوم والمعارف من غير المنطقيين لم يتكلموا بالحد الحقيقي على شرط أهل المنطق واكتفوا بما يفيد التمييز فقط، وهو ما عدا الحد الحقيقي من المعرفات، واعتبروها كافية في تعريف وتحقيق مفردات علومهم، وذلك شامل لجميع أرباب العلوم والمقالات والفقه واللغة والطب والحساب والصناعات وغيرهم.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "أن الأمم جميعهم من أهل العلم والمقالات وأهل العمل والصناعات يعرفون الأمور التي يحتاجون إلى معرفتها، ويحققون ما يعانونه من العلوم والأعمال من غير تكلم بحد منطقي، ولا نجد أحدا من أئمة العلوم يتكلم بهذه الحدود لا أئمة الفقه، ولا النحو، ولا الطب، ولا الحساب، ولا أهل الصناعات، مع أنهم يتصورون مفردات علمهم، فعلم استغناء التصور عن هذه الحدود".[1]

الخامسة: التطويل:

وهو من عيوب طريقتهم؛ إذ ليس له فائدة تجتنى سوى إتعاب الذهن والنفس وإضاعة الوقت.

وفي ذلك يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وصاروا يعظمون أمر الحدود ويدعون أنهم المحققون لذلك، ويسلكون الطرق الصعبة الطويلة والعبارات المتكلفة الهائلة، وليس لذلك فائدة إلا تضييع الزمان، وإتعاب الأذهان، وكثرة الهذيان، ودعوى التحقيق بالكذب والبهتان، وشغل النفوس بما لا ينفعها، بل قد يضلها عما لابد لها منه"[2].

وقال أيضاً: "فنقول: هذا الذي قالوه إما أن يكون باطلاً وإما أن يكون تطويلاً يبعد الطريق على الطالب المستدل، فلا يخلو عن خطأ يصد عن الحق، أو طريق طويل يتعب صاحبه حتى يصل إلى الحق، مع إمكان وصوله بطريق قريب، كما كان يمثله بعض سلفنا بمنزلة من قيل له أين أذنك؟ فرفع يده فوق رأسه رفعا شديدا ثم أدارها

---

(١) المصدر السابق: ٩.

(٢) المصدر السابق: ٧٣.

إلى أذنه اليسرى، وقد كان يمكنه الإشارة إلى اليمنى أو اليسرى من طريق مستقيم"[1]

السادسة: عدم فطرية المنطق:

وذلك لأن هذه الصناعة (صناعة الحد الحقيقي)مخالفة لصريح العقل وما عليه الوجود في حقيقته، ومخالفة للفطرة؛ لأن بعض العلوم عادة إنما تدرك بالفطرة، وأن الأمور الفطرية إذا سلك في التوصل إلى معرفتها طرق غير فطرية كان ذلك تعذيباً للنفوس بلا منفعة **تذكر**.

يقول شيخ الإسلام: "هذه صناعة وضعية اصطلاحية ليست من الأمور الحقيقية العلمية، وهي مع ذلك مخالفة لصريح العقل ولما عليه الوجود في مواضع، فتكون باطلة ليست من الأوضاع المجردة، كوضع أسماء الأعلام، فإن تلك فيها منفعة وهي لا تخالف عقلا ولا وجودا، وأما وضعهم فمخالف لصريح العقل والوجود، ولو كان وضعا مجردا لم يكن ميزانا للعلوم والحقائق؛ فإن الأمور الحقيقية العلمية لا تختلف باختلاف الأوضاع والاصطلاحات كالمعرفة بصفات الأشياء وحقائقها، فالعلم بأن الشيء حي أو عالم أو قادر أو مريد أو متحرك أو ساكن أو حساس أو غير حساس ليس هو من الصناعات الوضعية، بل هو من الأمور الحقيقية الفطرية التي فطر الله تعالى عباده عليها كما فطرهم على أنواع الإرادات الصحيحة والحركات المستقيمة، لاسيما وهؤلاء يقولون: إن المنطق ميزان العلوم العقلية، ومراعاته تعصم الذهن عن أن يغلط في فكره، كما أن العروض ميزان الشعر، والنحو والتصريف ميزان الألفاظ العربية المركبة والمفردة، وآلات المواقيت موازين لها، ولكن ليس الأمر كذلك؛ فإن العلوم العقلية تعلم بما فطر الله عليه بني آدم من أسباب الإدراك، لا تقف على ميزان وضعي لشخص معين، ولا يقلد في العقليات أحد، بخلاف العربية، فإنها عادة لقوم لا تعرف إلا بالسماع، وقوانينها لا تعرف إلا بالاستقراء، بخلاف ما به يعرف مقادير المكيلات والموزونات والمذروعات والمعدودات فإنها تفتقر إلى ذلك

---

(١) المصدر السابق.

غالبا، لكن تعيين ما به يكال ويوزن بقدر مخصوص أمر عادي كعادة الناس في اللغات"[١].

وقال أيضا: " والأمور الفطرية متى جعل لها طرق غير الفطرية كانت تعذيباً للنفوس بلا منفعة لها، كما لو قيل لرجل: اقسم هذه الدراهم بين هؤلاء النفر بالسوية، فإن هذا ممكن بلا كلفة، فلو قال له قائل: اصبر فإنه لا يمكنك القسمة حتى تعرف حدها وتميز بينها وبين الضرب، فإن القسمة عكس الضرب، وإن الضرب هو تضعيف آحاد العددين بآحاد العدد الآخر، والقسمة توزيع آحاد أحد العددين على آحاد العدد الآخر، ولهذا إذا ضرب الخارج بالقسمة في المقسوم عليه عاد المقسوم، وإذا قسم المرتفع بالضرب على أحد المضروبين خرج المضروب الآخر، ثم يقال: ما ذكرته في حد الضرب لا يصح، فإنه إنما يتناول ضرب العدد الصحيح لا يتناول ضرب المكسور، بل الحد الجامع لهما أن يقال: الضرب طلب جملة تكون نسبتها إلى أحد المضروبين كنسبة الواحد إلى المضروب الآخر، فإذا قيل: اضرب النصف في الربع فالخارج هو الثمن ونسبته إلى الربع كنسبة النصف إلى الواحد، فهذا وإن كان كلاما صحيحا، لكن من المعلوم أن من معه مال يريد أن يقسمه بين عدد يعرفهم بالسوية إذا ألزم نفسه أنه لا يقسمه حتى يتصور هذا كله كان هذا تعذيبا له بلا فائدة، وقد لا يفهم هذا الكلام، وقد يعرض له فيه إشكال"[٢].

السابعة: أنه يلزم عليه طلب الفرق بين المتماثلات والمتقاربات من الصفات: وذلك ما توجبه قاعدتهم في التفريق بين الذاتي والعرضي، وقد تقدم إبطاله في موضعه، وأن شيخ الإسلام يعتبر هذا تحكماً محضاً مجرداً عن الدليل[٣].



(١) الرد على المنطقيين: ٢٦.

(٢) المصدر السابق: ٢٩٣.

(٣) انظر نص الرسالة: (١١٨).

المطلب الثاني: اعترافات النظار باستعصاء الحد كما نقله شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ

يقال: إن سيد الأدلة الاعتراف، فكل من اعترف بشيء يعنيه فذلك الشيء ثابت عليه لا محالة، لا يدفعه عنه دافع، وفي اعتراف أئمة المنطق بصعوبة اقتناص حدوده بل وتعذره، نسف وتدمير لما شادوه بكلامهم على منفعة المنطق، والغرض منه وضرورة استعماله قانوناً فكرياً لاستنتاج الأفكار الصحيحة؛ لأن هذه الأمور تنتفي مع عدم قدرة البشر على تحصيل الحد الموصل للتصور الذي يوصل بدوره إلى القياس.

ولأهمية هذه المسألة بالنسبة لناقضي المنطق فقد اهتم بها شيخ الإسلام وتعدد ذكره لها، والقصد منه تنبيه المغرورين بالمنطق وبقضاياه إلى بطلانه، وأن أهم ما فيه، وهو الحد الحقيقي فقد اعترفوا باستعصائه وامتناع تحصيله.

وتوثيقاً لما ذكره شيخ الإسلام، وتأييدا له أردت أن أذكر في هذا المطلب بعض أقوالهم في هذه المسألة:

- قال ابن سينا في رسالته في الحدود: "أما بعد فإن أصدقائي سألوني أن أملي عليهم حدود أشياء يطالبونني بتحديدها فاستعفيت من ذلك، علماً بأنه كالأمر المتعذر على البشر، سواء كان تحديداً أو رسماً... وأبتدئ قبل ذلك بالدلالة على صعوبة هذه الصناعة، وبالله التوفيق، فنقول: أما الصعوبة التي بحسب الحد الحقيقي فهي أمر ليس بالإمكان تفادينا منه " ثم ذكر شرط الجنس الأقرب والفصل في الحد الحقيقي ثم قال: "فانظر من أين للبشر أن يحضره في التحديد اتقاءُ أن يأخذ لازماً مما لا يفارق، فلا يجوز رفعه في التوهم مكان الذاتي، ومن أين له أن يأخذ الجنس الأقرب في كل موضع ولا يغفل، فيأخذ الأبعد على أنه الأقرب." إلى أن قال: "فهذه الأسباب وما يجري مجراها مما يطول به كلامنا هاهنا تؤيسنا من أن نكون مقتدرين على توفية الحدود الحقيقية

حقها إلا في النادر من الأمر"(١).

ـ وقال الغزالي في معيار العلم: "الفصل السابع في استعصاء الحد على القوة البشرية إلا عند غاية التشمير والجهد، فمن عرف ما ذكرناه في مثارات الاشتباه في الحد عرف أن القوة البشرية لا تقوى على التحفظ عن كل ذلك إلا على الندور، وهي كثيرة، وأعصاها على الذهن أربعة... إلى أن قال: فرعاية الترتيب في هذه الأمور شرط للوفاء بصناعة الحدود، وهو في غاية العسر، ولذلك لما عسر ذلك اكتفى المتكلمون بالمميز"(٢).

وقال أيضاً: "وأكثر ما ترى في الكتب من الحدود رسمية؛ إذ الحقيقية عسيرة جداً... فإن درك جميع الذاتيات حتى لا يشذ واحد منها عسير، والتمييز بين الذاتي واللازم عسير، ورعاية الترتيب حتى لا يبتدأ بالأخص قبل الأعم عسير، وطلب الجنس الأقرب عسير، ... فتجتمع أنواع من العسر"(٣).

ـ وقال القاضي الساوي: "اعلم أن القانون الذي أعطيناه في الحد الحقيقي من جميع الذاتيات بأسرها وترتيبها يصعب جداً؛ إذ لا يعثر على جميع الذاتيات دائماً في كل شيء... وكذلك الوقوف على الجنس القريب صعب جداً... ولصعوبة هذا الأمر أوردنا أمثلة من الحدود والرسوم التي وقع فيها الخطأ ليتدرب الطبع بمعرفتها ويتحرز عن أمثالها"(٤).

ـ وقال شهاب الدين السهروردي: "فتبين أن الإتيان على الحد كما التزم به المشاؤون غير ممكن للإنسان، وصاحبهم اعترف بصعوبة ذلك، فإذن ليس عندنا إلا

---

(١) انظر: رسالة الحدود لابن سينا ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب: ٢٣١-٢٣٤.

(٢) معيار العلم: ٢٠٣-٢٠٥.

(٣) المستصفى: ١/ ٤٧، ٤٨.

(٤) البصائر النصيرية: ٤٣.

تعريفات بأمور تخص بالاجتماع"[1].

- وقال الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "في صعوبة تركيب الحدود بسببها، صعوبة معرفة الجنس القريب والفصل القريب على ما مر تقريره... وإن كان الغرض منه معرفة الماهيات الموجودة كان ذلك في غاية الصعوبة وبالله التوفيق"[2].

---

(١) حكمة الإشراق: ١٠، ١١.

(٢) منطق الملخص: ١١٨.

المبحث السادس

الحدود الشرعية واللغوية وتفصيلها
عند شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ

ويحتوي على مطلبين:

- المطلب الأول: الحدود الشرعية.
- المطلب الثاني: الحدود اللغوية.

* * * * * * * *

المطلب الأول: الحدود الشرعية

للألفاظ الواردة في الكتاب والسنة مكانة خاصة عند شيخ الإسلام ابن تيمية، وأحكام خاصة بها، فهو يعتبرها بمجرد ورودها في الوحي وسبكها في سياق التشريع، قد اكتسبت بذلك حكماً خاصاً وصارت لفظة شرعية، وهذا الحكم ليس عنده خاصاً ببعض ألفاظ الوحي دون بعض، بل يعم جميعها بلا استثناء، وخاصة إذا ما اعتبر مذهبه في إنكار الدلالة المجازية للألفاظ في الكتاب والسنة وغيرها.

وقد تقدم تقرير مذهبه في الدلالة وأنه جعل مناطها قصد المتكلم، وأن هذا أصل من أصوله في دلالات الألفاظ.[1]

ولا شك أن المراد الحقيقي بألفاظ الوحي لا يمكن أن يعلمه أحد أعظم من صاحب الوحي نفسه، فلابد في بيان الحقائق الشرعية من توقيف صاحب الشرع أو دلالته على مراده.

ولبيان مذهب شيخ الإسلام في هذه المسألة أبسط كلاماً على شكل نقط تلم بما أريد إيضاحه من هذا الموضوع.

وقبل الشروع في ذلك أسوق نصاً من كلام شيخ الإسلام يمكن اتخاذه ركيزة في توضيح مذهبه في هذه المسألة.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وهذه الحدود قد يظن بعض الناس أنها حدود لغوية يكفي في معرفتها العلم باللغة والكتب المصنفة في اللغة وكتب الترجمة، وليس كذلك على الإطلاق، بل الأسماء المذكورة في الكتاب والسنة ثلاثة أصناف:

أ. منها ما يعرف حده باللغة، كالشمس والقمر والكواكب ونحو ذلك.

---

(١) انظر نص الرسالة: (١٠٢).

ب. ومنها ما لا يعرف إلا بالشرع كأسماء الواجبات الشرعية والمحرمات الشرعية كالصلاة والحج والربا والميسر.

ج. ومنها ما يعرف بالعرف العادي، وهو عرف الخطاب باللفظ، كاسم النكاح والبيع والقبض وغير ذلك.

هذا في معرفة حدودها التي في مسمياتها على العموم، وأما معرفة دخول الأعيان الموجودة في هذه الأسماء والألفاظ فهذا قد يكون ظاهراً وقد يكون خفياً يحتاج إلى اجتهاد، وهذا هو التأويل في لفظ الشارع الذي يتفاضل الفقهاء وغيرهم فيه، فإنهم قد اشتركوا في حفظ الألفاظ الشرعية بما فيها من الأسماء أو حفظ كلام الفقهاء أو النحاة أو الأطباء أو غيرهم... وإذا كان خفياً فقد يسميه بعض الناس (تحقيق المناط)، فإن الشارع قد ناط الحكم بوصف، كما ناط قبول الشهادة بكونه ذا عدل، وكما ناط العشرة المأمور بها بكونها المعروف، وكما ناط النفقة الواجبة بالمعروف..."[1]

النقطة الأولى: أن المراد بالحدود الشرعية التعريفات التي تبين بها الحقائق الواردة في الوحي، سواء كانت مما تولى الوحي بنفسه بيانها وإيضاحها كقول النبي ﷺ في جواب من سأله عن الغيبة: "ذكرك أخاك بما يكره"[2]، أو كانت باستنباط من خلال القوانين المتبعة في التفسير وأصول الفقه وغيرها.

النقطة الثانية: أن شيخ الإسلام صنف الأسماء الشرعية من حيث معرفة حدودها إلى ثلاثة أصناف:

١) ما يعرف حده باللغة كالشمس والقمر ونحوها.

---

(١) الرد على المنطقيين ص٥٢ - ٥٣.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه برقم (٢٥٨٨).

٢) ما لا يعرف حده إلا بالشرع كأسماء الواجبات والمحرمات الشرعية مثل الصلاة والزكاة والربا والغيبة والكبر.

٣) ما يعرف حده بالعرف العادي، وهو عرف الخطاب باللفظ كاسم النكاح والبيع والقبض وغيرها.

النقطة الثالثة: أن معرفة الحدود الشرعية من الدين، وأن منها ما هو فرض المعرفة على الأعيان، ومنها ما معرفته فرض على الكفاية.

النقطة الرابعة: أنه لا يجوز أن يظن أن هذه الحدود يكتفى في معرفتها باللغة العربية، أو يستغنى بما صنفه علماء اللغة في ذلك.

الخامسة: أن هذه الأسماء الشرعية إذا قصد منها معرفة ماصدقاتها الشرعية انقسمت إلى قسمين:

١) ما معرفته ظاهرة لا خفاء فيها: كمعرفة اندراج الغنم في الأنعام فيما يتعلق بها من أحكام.

٢) ما معرفته خفية: فهذا يحتاج في معرفته إلى اجتهاد وبذل وسع، وهو الذي يتفاضل في معرفته الفقهاء، وهو المسمى عند البعض (تحقيق المناط)، فيحتاج في تصوره إلى معرفة المناط؛ ليتوصل به إلى معرفة ما يشترك معه في تحقيقه.

السادسة: أن من منهج الكتاب والسنة في بيان حقائق الأسماء الشرعية:

١) أن تبين تارة بذكر الحقيقة.

٢) وتارة ببيان المثال.

٣) وتارة ببيان المراد.



المطلب الثاني: الحدود اللغوية

والمراد بها الحدود اللفظية وهي التعريفات الواقعة في مقابل التعريفات الحقيقية؛ لأن الحدود الحقيقية يراد بها بيان حقيقة المحدود وتصوير ماهيته، وأما اللفظية فالمراد بها لا يعدو أن يكون بيان المعنى وتفهيمه وتمييزه عما سواه.

وقد تقدم أن شيخ الإسلام ليس من مذهبه منع التعريفات جميعها ولا رفضها كلياً، وبينت أيضاً فيما سلف أن التعريف الوحيد الذي تناوله بالنقض والإبطال والرد هو ما يسميه المنطقيون (الحد الحقيقي) وهو الحد التام، وأن إبطاله ليس لمجرد أنه حد ولكن من أجل ما أحاطه به أهل المنطق من الدعاوى والشروط.[(١)]

وإنما ذكرت التعريف اللفظي في هذا المبحث لما له من العلاقة بالشرعي فإن بينهما عموماً وخصوصاً من وجه، فالشرع تارة يعرِّف باللغوي اللفظي وتارة يعرف بالرسمي وغيره، واللفظي يشمل في تعريفه الألفاظ الواردة في الشرع وغير الواردة وهي أكثر.

و هو التعريف الواقع من تبديل لفظ بلفظ آخر مرادف له أشهر منه وأعرف، كما تقول في الهزبر: الأسد ونحوه.[(٢)]

ومن خصائص التعريف اللفظي عند شيخ الإسلام أنه يفيد مثل ما تفيده التعريفات الحقيقية، ولا فرق بينها عنده، وكذلك التعريفات الحقيقية، لا تفيد شيئاً زائداً عن ما يفيده اللفظ في دلالته على معناه.[(٣)]

ولا شك أن هذا الذي قاله شيخ الإسلام من لوازم قوله في الدلالة، فإن من

(١) انظر نص الرسالة: (١٣٤).

(٢) انظر: الرد على المنطقيين: ٩٠، ٩١.

(٣) انظر: المصدر السابق: ٨٤، ٩٧ - ١٠٣.

مذهبه فيها أن الألفاظ لا تفيد شيئاً بذاتها أي من حيث إنها ألفاظ، وإنما دلالتها منوطة بقصد المتكلم بها.[1]

وأيضا فإن العربية هي لغة الشريعة فلابد من اعتمادها في التعريف، وأغلب التعريفات المستعملة في بيان مقاصد الشريعة إنما هي من قبيل التعريفات اللفظية، كما هو الواقع في كتب التفسير وغريب القرآن والحديث.[2]

وأيضا فإن من ضروب التعريف اللفظي اللغوي ما يسمى بالترجمة، فكل نقل من لغة إلى لغة أخرى فهي تعني مجموعة من التعريفات اللفظية.[3]

---

(١) انظر نص الرسالة: (١٣١).

(٢) انظر: الرد على المنطقيين: ٩٠، ٩١.

(٣) انظر: المصدر السابق: ٩٠، ٩١.

المبحث السابع

التعريف بالمميز عند شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ وأفضليته على التعريف بالحد على طريقة الأرسطيين

ويحتوي على ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: مفهوم التعريف بالمميز
- المطلب الثاني: أدلة صحته وترجيحه على الحد الحقيقي عند الأرسطيين.
- المطلب الثالث: ذكر من قال به من النظار كما نقله شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

* * * * * * * *

توطئـــة

تقـدم التنبيـه في المباحـث الـسابقة إلى أن شـيخ الإسـلام لا ينكـر جميـع أنـواع التعريفات، وأن ردوده جميعها كانت متجهة إلى الحد الحقيقـي بـسبب مـا عُلـق بـه مـن دعاوى، كتصويره حقائق الأشياء وكونه مؤلفاً مـن الـذاتيات ومـا نـتج عـن ذلـك مـن تفريق بين الذاتيات والعرضيات، وبينت أن مذهب شيخ الإسلام هـو تـصحيح جميـع أنـواع التعـاريف، وأنـه لا مـشاحة في الاصـطلاح، وذكـرت أن الـشرط عنـده الأعـلى والفارق بين الحق والباطل في هذه المسألة هو توفر ذلك الحد أو التعريف على مـا يميـز المحدود عما سواه كلياً كان أو جزئياً.

لذلك فقد جعلت هذا المبحث خاصاً بالحد بالتمييز وحقيقته عند شيخ الإسلام وبيـان رجحانـه عـلى مـا سـواه مـن التعريفـات، ووضـحت شـموله لجميعهـا بجـامع الاحتواء على ما يميز المعرَّف عما سواه، وذيلت ذلك بذكر من قـال بـه مـن النظـار كـما نقله شيخ الإسلام.

المطلب الأول: مفهوم التعريف بالمميز

لم يشترط شيخ الإسلام في التعريف بالمميز سوى تضمنه ما يميز المحدود عن ما سواه، سواء كان كلمة واحدة أو اثنتين أو أكثر، بل جعل دلالة جميع الحدود لا تعدو أن تكون في مرتبة دلالة الاسم المفرد على مسماه.

ولذلك فيمكن القول بأن مفهوم الحد عند شيخ الإسلام هو أعم شيء في هذا الباب؛ إذ يندرج فيه جميع الدوال بشرط احتوائها على ما يميز مدلولها (محدودها) عن غيره.

فيدخل في مفهومه الحد بنوعيه والرسم بنوعيه، والتعريف باللفظ والتقسيم وغيرها.

فيجب أن يكون حده شاملاً لجميع التعريفات بالشرط المذكور.

وقد تعددت عبارات شيخ الإسلام وغيره في تعريفه وبيان حقيقته، فتارة عرفه بما يشبه الحد على طريقتهم، وتارة بذكر شروطه، وتارة بذكر فائدته، وتارة بذكر تعريفات النظار له، ويعقب عليها بما يفهم موافقته عليها، وهنا سأذكر بعض نصوص شيخ الإسلام في بيان حقيقته.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "هو ما به يعرف الملازم المطابق طرداً وعكساً، فكلما حصل هذا فقد ميز المحدود من غيره، وهذا هو الحد عند جماهير النظار، ولا يسوغون إدخال الجنس العام في الحد"[(١)].

وقال أيضاً: "وحقيقة الحد في الموضعين بيان مسمى الاسم فقط وتمييز المحدود عن غيره لا تصوير المحدود"[(٢)].

---

(١) الرد على المنطقيين: ١٢١.

(٢) المصدر السابق: ٤٠.

وقال: "وحقيقة الأمر أن الحد هو أن تصف المحدود بما تفصل به بينه وبين غيره، والصفات تفيد معرفة الموصوف خبراً وليس المخبر كالمعاين"[1].

وقال: "إذ التمييز يحصل بهذا وذاك، هو الوصف المطابق للمحدود في العموم والخصوص إلى آخرها"[2].

وقال: "وما استلزم ذاك إلا لأنهم جعلوا مقصود الحد تصوير المحدود، وإذا قيل: المقصود من الحد التمييز بين المحدود وغيره، كان كل من القولين حقاً، ولم يتقابل النفي والإثبات، بل الذين حدوها بحدودهم أفادت حدودهم التمييز بينها وبين غيرها، والتمييز يحصل بما يطابق المحدود في العموم والخصوص، وهو الملازم له من الطرفين في النفي والإثبات"[3].

والذي يتلخص من هذه النصوص وغيرها، أن تعريفهم المميز يعتمد على ركنين أساسين هما:

الأول: التمييز، ويعنى به وصف المحدود بما يفصل بينه وبين غيره، وهو أهم غرض يستفاد من المعرفات؛ إذ لو لم يفد المعرف تمييزاً لم يكن معرفاً.

وكلامه فيه تركز على أمور أربعة:

١) بيان حقيقته، وهي - كما تقدم - أن تكون العبارة المستعملة في الحد متضمنة لتمييز المحدود عن غيره.

أي أن تحتوي على الوصف الدال على تمييز الموصوف، أو أي شيء يفيد تمييز المحدود.

---

(١) المصدر السابق: ٤٢.

(٢) المصدر السابق: ٧٥.

(٣) المصدر السابق: ٨٦.

وبحسب تتبعي لكلام شيخ الإسلام فإنه لا يزيد على تعريف التمييز بأن يعرفه بما يدل على تمييز المحدود.

٢) بيان أهميته، وذلك بأن نص أن الحد لا يعتبر حداً إلا إذا تضمن التمييز، ويفهم من شيخ الإسلام أنه يجعله أهم ركن من أركان الحد عنده.

٣) بيان بطلان ما يقابله، وهو الحد بالماهية، وقد تقدم الكلام على بطلان الحد الحقيقي عند شيخ الإسلام، وأن مما أبان به بطلانه كونه مبنياً على تقسيم الأوصاف إلى ذاتي وعرضي، وهو تقسيم باطل، وأنه لم يوجد حد مستقيم على هذه الطريقة وغيرها من الوجوه التي ذكرت في مبحث سابق.

٤) بيان أنه هو مذهب جميع الناس، ومما قاله في ذلك " وبينا ما عليه جمهور النظار من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والصابئين والمشركين من أن الحدود مقصودها التمييز بين المحدود وغيره، وأن ذلك يحصل بالوصف الملازم للمحدود طرداً وعكساً الذي يلزم من ثبوته ثبوت المحدود ومن انتفائه انتفاؤه، كما هو طريقة نظار المسلمين من جميع الطوائف مثل أبي علي، وأبي هاشم، وأمثالهما، ومثل أبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر، وأبي المعالي الجويني، والقاضي أبي يعلى، وأبي الوفاء ابن عقيل وأمثالهم"[(١)].

وهذا الحكم منه رَحِمَهُ ٱللَّهُ مبني على الاستقراء لمخاطبات الأمم وإن كنت لا أستطيع تحديد الكيفية التي اتخذها شيخ الإسلام للقيام بهذا الاستقراء، ولكنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ ثقة في نقله.

ويكفي أن جميع المشتغلين بالعلوم من المسلمين، سواء من المتكلمين وأهل الأصول والفقهاء والنحويين وغيرهم كلهم كانوا يستعملون التمييز في تعريفاتهم، وهذا استقراؤه يسير على أمثال شيخ الإسلام.

---

(١) تعارض العقل والنقل: ٣/ ٣٢٠.

الثاني: الجمع والمنع: ويُعنى بهما الاطراد والانعكاس، ومفهومه هو التلازم في الثبوت والنفي، فكل ما يشمله ماصدقُ التعريف يشمله ماصدقُ المعرف وكل ما نفي في التعريف يجب أن يكون منفياً عن المعرف، وإلا فليس بحد.

والجمع والمنع هما من لوازم التمييز؛إذ لا يتم التمييز إلا إذا كانت عبارته جامعة مانعة.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وأن ذلك يحصل بالوصف الملازم للحدود طرداً وعكساً الذي يلزم من ثبوته ثبوت المحدود ومن انتفائه انتفاؤه"[(١)].

فإذا لم يكن الحد جامعاً مانعاً لم يكن مميزاً وإذا لم يكن مميزاً لم يجز تسميته حداً؛ لأن التمييز لا ينتفي إلا بوجود نقيضه الذي هو الاشتراك، أو يكون مجهولاً لا يعرف، وقد تقدم بعض من الكلام عليه في مبحث الشروط.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: ٣/ ٣٢٠.

المطلب الثاني: أدلة صحته وترجيحه على الحد الحقيقي عند الأرسطيين

إن أمراً بهذه الأهمية بحيث يراد منه أن يحل محل الحد الحقيقي الذي طالما افتتن به محبو الفلسفة واعتبروه من الغايات العليا في الحكمة، وشيخ الإسلام ابن تيمية هو قائد هذا الاتجاه والأشهر من بين الفقهاء وحملة الشريعة في الدعوة إلى الأخذ بالحد المميز بدلاً من الوقوف على الحد بالماهية الذي يسمونه الحد الحقيقي، والذي لا يجني القائلون به سوى إتعاب أذهانهم وإرهاق عقولهم دون إيجاد حد واحد مستقيم على طريقتهم.

وقد جاء شيخ الإسلام بأدلة كثيرة في ثنايا كلامه لا مزيد عليها، وقد اجتهدت في جمعها وتقريبها للقارئ على سبيل الإجمال مع شيء من البيان.

أولاً: كل ما قدمه شيخ الإسلام من الأدلة على بطلان الحد الحقيقي يمكن أن يجعل دليلاً على صحة ترجيح الحد بالمميز، لأنه إذا ثبت بطلان طريق الحد بالماهية لم يبق إلا تصحيح طريق الحد بالمميز، وإلا لما عرفت الأشياء ولا تمايزت عن بعضها.

ومن الأدلة التي تقدمت:

١. عدم وجود حد حقيقي لأي شيء على طريقتهم.(١)

٢. تعذره أو استعصاؤه باعترافهم.(٢)

٣. أن الحد الحقيقي ينبني على التفريق بين الذاتيات والعرضيات وهو فرق باطل.(٣)

---

(١) انظر نص الرسالة: (١٥٣).

(٢) انظر نص الرسالة: (١٥٩).

(٣) انظر نص الرسالة: (١١٨).

ثانيا: أنه قد ثبت بالاستقراء أن القول بالحد الحقيقي لم يقل به سوى طائفة من اليونانيين وهم أرسطو وأتباعه، وفيه مخالفة لسائر بني آدم.[1]

ثالثا: أن أصحاب العلوم كلهم إنما استعملوا الحد بالمميز واكتفوا به كما صنع أهل الكلام والأصول واللغة والفقه وغيرهم.[2]

رابعا: أن الحد بالمميز أيسر وكاف في المقصود، ولذلك جنح إليه العلماء من أصحاب جميع العلوم، والمنطقيون أنفسهم ليس لهم في استعمالهم إلا الحد المميز.[3]

خامسا: أن الحد الحقيقي إذا بطل ما يتعلق بالذاتيات منه لم يبق إلا اعتبار الغرض الأسمى منه، وهو تمييز المعرف المحدود عن غيره مما قد يشابهه، وهذا الغرض حاصل بالحدود المميزة فلم نعد بحاجة إلى إتعاب الذهن في الوقوف على الذاتيات لإنجاز الحد الحقيقي.[4]

سادسا: أنهم اعترفوا أن فائدة الحد من جنس فائدة الأسماء، والاسم لا يصور المعنى وإنما يميزه عن غيره، وفي ذلك يقول شيخ الإسلام: "قلت: فقد بين أن فائدة الحدود من جنس فائدة الأسماء وأن ذلك كمن سمع اسماً لا يعرف معناه فيذكر له اسم، فإن لم يتصوره وإلا ذكر له الحد، وهذا مما يعترف به نظارهم حتى بين معلمهم الثاني أبو نصر الفارابي، وهو أعظم الفلاسفة كلاماً في المنطق وتفاريعه من برهانه، ومعلوم أن الاسم لا يفيد بنفسه تصوير المسمى، وإنما يفيد التمييز بينه وبين غيره، وأما تصور المسمى فتارة يتصوره الإنسان بذاته بحسه الباطن أو الظاهر"[5].

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين: ص ١٤، ٢٧

(٢) انظر: المصدر السابق: ٨، ١٤، ١٥، ١٦، ٢١، ٧٥.

(٣) انظر: المصدر السابق: ١٥.

(٤) انظر: المصدر السابق: ٩

(٥) المصدر السابق: ٤١.

المطلب الثالث: ذكر من قال به من النظار كما نقله شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ

ثبت بالاستقراء أن المستعمل في العلوم من قسمي الحد هو الحد بالتمييز، وأما الحد بالماهية فلا يكاد يوجد، بل لم يوجد منه مثال واحد صحيح على حسب ما صرح به شيخ الإسلام، وإنما يوجد في نظر أهل المنطق افتراضاً، وأما في الخارج والاستعمال فلا وجود له.

وإذا كان كذلك فلا عجب أن يكثر القائلون بالحد المميز المقتصرون عليه في تعريفاتهم من أصحاب مختلف العلوم، وقد أشار شيخ الإسلام إلى بعضهم وأجمل الباقي، وقد كان رَحِمَهُ ٱللَّهُ يتغيى من ذكر أقوالهم غايتين مهمتين:

الأولى: أن يورد أمثلة على جزئيات الاستقراء الذي أوجب الحكم الذي ذكره.

الثانية: أن يحتج على بعض المتعصبين الذين لا يعرفون الحق بذاته بل برجاله، فيكون في ذلك بيان لهم على قدر عقولهم.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وأما سائر طوائف النظار من جميع الطوائف المعتزلة والأشعرية والكرامية والشيعة وغيرهم ممن صنف في هذا الشأن من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم، فعندهم إنما يفيد التمييز بين المحدود وغيره"[(١)].

وقال: "بل أكثرهم لا يسوغون الحد إلا بما يميز المحدود عن غيره، ولا يجوزون أن يذكر في الحد ما يعم المحدود وغيره، سواء سمي جنساً أو عرضا عاماً، وإنما يحدون بما يلازم المحدود طرداً وعكساً، ولا فرق عندهم بين ما يسمى فصلاً وخاصة وتمييزا ونحو ذلك مما يتميز به المحدود وغيره، وهذا مشهور في كتب النظر في مواضع يطول وصفها من كتب المتكلمين من أهل الإثبات وغيرهم كأبي الحسن الأشعري، والقاضي

---

(١) الرد على المنطقيين: ١٥.

أبي بكر، وأبي إسحاق، وأبي بكر بن فورك، والقاضي أبي يعلى، وابن عقيل، وأبي المعالي الجويني، وابن الميمون النسفي، وغيرهم، وقبلهم أبو علي، وأبو هاشم، وعبد الجبار، وأمثالهم من شيوخ المعتزلة، وكذلك ابن النوبختي، والموسوي، والطوسي، وغيرهم من شيوخ الشيعة، وكذلك محمد بن الهيصم، وغيره من شيوخ الكرامية، فإنهم إذا تكلموا في الحد قالوا: إن حد الشيء وحقيقته خاصته التي تميزه"(١)

وهذه طائفة من أقوال النظار الذين أشار إليهم شيخ الإسلام في هذا النص:

▪ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري(٢)، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "إن الحد والحقيقة يتقارب، ويجب فيهما جميعاً الطرد والعكس لا على معنى الاقتصار عليهما في علامة صحتهما على ما ذكرنا من وجوب الطرد والعكس، فيما لا يكون حداً ولا علة ولا حقيقة"(٣).

▪ أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني(٤)، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "هو القول الجامع المانع المفسر لاسم المحدود وصفته على وجه يحصره على معناه، فلا يدخل فيه ما ليس منه، ويمنع أن يخرج منه، ما هو منه، فهذا هو الحد الفلسفي الكلامي الفقهي الذي يضرب للفصل بين المحدود وبين ما ليس منه"(٥).

---

(١) المصدر السابق

(٢) هو:علي بن إسماعيل بن أبي بشر بن سالم الأشعري،نشأعلى مذهب المعتزلة ثم رجع عنه وسلك طريقة ابن كلاب،ومال إلى أهل السنة والحديث ،وانتسب إلى الإمام أحمد،كما ذكر ذلك في كتبه كلها ؛كالإبانة ،والموجز ،والمقالات ،وغيرها،توفي سنة ٣٢٠هـ.،انظر ترجمته:سير أعلام النبلاء (١٥/ ٨٥)،درء تعارض العقل والنقل(٢/ ١٦).

(٣) مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري: ٣٢٠.

(٤) القاضي المشهوربالباقلاني ،يعد المؤسس الثاني للمذهب الأشعري ،له مؤلفات عديدة؛منها:إعجاز القرآن والتمهيد والإنصاف،توفي سنة٤٠٣هـ،انظر ترجمته:ترتيب المدارك (٢/ ٣٥٠)،سير أعلام النبلاء (١٧/ ١٩٠)،.

(٥) التقريب والإرشاد: ١/ ١٩٩.

▪ القاضي عبد الجبار المعتزلي،[1] قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "ومن حق الحد أن يكون جامعاً مانعاً لا يخرج منه ما هو منه ولا يدخل فيه ما ليس منه"[2].

▪ أبو بكر بن فورك[3]، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "هو القول المميز بين المحدود وبين ما ليس منه سبيل"[4].

وفي كتابه في الحدود والمواضعات لم يأت ولا بحد واحد على طريقة الأرسطيين، وإنما كان يذكر ما يميز به المحدود عن غيره، حتى إنه كان كثيراً ما يقتصر على اللفظ، وذلك مثل قوله في حد المحدث: " ما وجد عن أول"[5]، وقال في حد الشيء " هوو الموجود"[6].

▪ القاضي أبو يعلى[7]، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "هو الجامع لجنس ما فرقه التفصيل المانع من دخول ما ليس من جملته فيه، ولذلك سمي البواب حداداً لأنه يمنع ما ليس من أهل الدار من الدخول إليها"[8].

---

(١) هو:أبو الحسن عبد الجبار الهمداني ،من رؤس المعتزلة ،من مؤلفاته :المغني،تثبيت دلائل النبوة ،متشابه القرآن،تنزيه القرآن عن المطاعن ،توفي سنة ٤١٥ هـ،انظر ترجمته:تاريخ بغداد (١١/ ١١٣)،طبقات الشافعية(٣/ ٢١٩).

(٢) شرح الأصول الخمسة: ١٧٦.

(٣) هو:محمد بن الحسن بن فورك،أبو بكر الأنصاري،أشعري متكلم،من مصنفاته ،مشكل الحديث وبيانه،ومجرد مقالات أبي الحسن الأشعري ،قتل سنة ٤٠٦هـ،انظر ترجمته سير أعلام النبلاء (١٧/ ٢١٤)

(٤) كتاب الحدود في الأصول: ٧٨.

(٥) المصدر السابق: ٨٣.

(٦) المصدر السابق: ٨٢.

(٧) هو:محمد بن حسين بن خلف أبو يعلى المعروف بابن الفراء ،حنبلي ،من مصنفاته،المعتمد ،إبطال التأويلات،الرد على الباطنية،توفي سنة ٤٥٨هـ.

(٨) العدة في أصول الفقه: ١/ ٧٤.

▪ أبو المعين ميمون بن محمد النسفي[1]، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "لأن من شرط صحة التحديد أن توجد جميع صفات الحد في كل فرد من أفراد المحدود، ومن شرطه الاطراد والانعكاس ليحصل بها الجمع والمنع؛ إذ الحد ما يجمع جميع محدوده ويمنع غيره من مشاركته، ولن يحصل هذا إلا باشتمال الحد على جميع أفراد المحدود"[2].

(١) هو:أبو المعين،ميمون بن محمد بن محمد النسفي،ماتريدي المعتقد،من مؤلفاته:بحر الكلام،تبصرة الأدلة في أصول الدين،توفي سنة ٥٠٨هـ،انظر ترجمته:االأعلام للزوكلي٧/ ٣٤١.

(٢) العدة في الأصول: ١/ ٥٠٤.



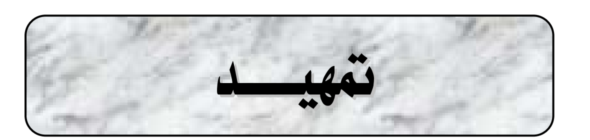
الفصل الثاني

الفصل الثاني

موقف شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ من القياس ولواحقه

وفيه تمهيد وتسعة مباحث:

- تمهيد: حقيقة القياس وأنواعه.
- المبحث الأول: حقيقة قياس الشمول وموقف شيخ الإسلام منه.
- المبحث الثاني: حقيقة قياس التمثيل وموقف شيخ الإسلام منه.
- المبحث الثالث: حقيقة الاستقراء وموقف شيخ الإسلام منه.
- المبحث الرابع: موقف شيخ الإسلام من علاقة القياس بالتصديقات سلباً وإيجاباً.
- المبحث الخامس: موقف شيخ الإسلام من اشتراط تركيب القياس من مقدمتين.
- المبحث السادس: موقف شيخ الإسلام من اشتراط الكلية الموجبة في إنتاج القياس.
- المبحث السابع: موقف شيخ الإسلام من مواد الأقيسة.
- المبحث الثامن: موقف شيخ الإسلام من بعض الأمثلة التي كثر إيرادهم لها على أنها أمثلة للقياس الصحيح.
- المبحث التاسع: قياس الأولى وشرعيته عند شيخ الإسلام.



تمهيد

حقيقة القياس وأنواعه

القياس في اللغة:

تواردت أغلب دواوين اللغة في القياس على معنى واحدٍ، وهو تقدير الشيء على مثاله[(١)].

والقياس على وزن فِعالٍ، وهو مصدر في فعله قولان:

١) أنه من قاس يقيس قيساً وقياساً، كصام يصوم صوماً وصياماً، وقام يقوم قوماً وقياماً، وهذا الذي عليه جمهور أهل اللغة[(٢)].

٢) أنه من قايس الأمرين مقايسةً وقياساً، كقاتلَ وغيره، فهو في الأول مصدر سماعي وفي الثاني قياسي[(٣)].

القياس في الاصطلاح:

إن المتتبع لعبارة القياس والمستقري لها في خضم استعمالات العلماء لها في مختلف العلوم، والمسير لفكره في جملة ما اختلف فيها من الفهوم، ليجدها من أكثر المصطلحات التي ثارت حولها الخلافات ونشبت من أجلها الصراعات، وقامت لتحريرها المناظرات، سواء في تحديد معناها أو في ثبوت دلالة مبناها.

(١) انظر: الصحاح ٣: / ٩٦٨، القاموس المحيط: ٢/ ٢٥٣، مادة: (ق، ي، س)

(٢) انظر: المصدرين السابقين، وفيض نشر الانشراح: ٢/ ٧٣٩.

(٣) انظر: معجم مقاييس اللغة: ٥/ ٤٠، الصحاح: ٣/ ٩٦٨، القاموس المحيط: ٢/ ٢٥٣ مادة: (ق، ي، س).

فهي عند الفقهاء الأصوليين حاضرة، والخلاف فيها معروف مشهور، وعند النحويين ظاهرة وتَنَازُعُ المصرَيْنِ في شأنها في مصنفاتهم مبثوث مسطور، ولكنه سيجد أن ما لقيته من الحظوة والمكانة في علم المنطق لم تلقه في غيره، وذلك أن المنطق يدور عليها، فمن المعلوم أن المنطق ذو قسمين تصور وتصديق، وأن الأول إنما يعرف بالحد والثاني إنما يوصل إليه بالقياس، ومن المعلوم أيضاً أن أشرف النوعين القياس، وذلك أن الأول وجوده من أجل إكمال الثاني[1]، ثم إن أهل المنطق قد منحوا هذه الكلمة مفهوماً أوسع من غيرهم وأشمل بحيث إنها على اصطلاحهم العام تشمل مواضعات غيرهم إضافة إلى ما حمّلوها هم من المعاني والمقاصد.

وقبل ذكر معناها في اصطلاح أهل المنطق أحب أن أصدر ذلك بإلماحة مختصرة عن معناها في اصطلاح أهل الأصول وأهل النحو من باب التذكير ليس غير، حتى يتبين الفرق بين الاستعمالات، ولا يبقى القارئ متشوقاً إلى معرفة الفرق بين المواضعات.

أولاً: حقيقة القياس عند الأصوليين:

قال الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "أسد ما قيل في هذا الباب تلخيصاً وجهان:

الأول: ما ذكره القاضي أبو بكر واختاره جمهور المحققين منا: أنه حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما، من إثبات الحكم، أو صفة، أو نفيهما عنهما..."[2].

الثاني: ما ذكره أبو الحسين البصري وهو أنه تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد.

---

(١) قال شيخ الإسلام رحمه الله: "والمقصود في هذا كله هو الحد والقياس، والقياس هو المطلوب الأعظم، والمطلوب الأعظم من أنواع القياس هو القياس البرهاني" الرد على المنطقيين: ٤٨٣.

(٢) المحصول: ٥/ ٥.

وأظهر منه أن يقال: إثبات حكم معلوم لمعلوم آخر لأجل اشتباههما في علة الحكم عند المثبت"[1].

وقال الغزالي " إلحاق فرع بأصل بجامع"[2].

وهو ينقسم عندهم إلى قياس علة، ودلالة، وشبه[3]، وليس هذا موضع شرحه وبسط الكلام فيه.

ثانياً: حقيقة القياس عند النحويين:

قال ابن الأنباري: "حمل غير المنقول على المنقول إذا كان في معناه"[4]، وقد قيل في تعريفه أيضا عندهم: "قوانين مستنبطة من تتبع كلام العرب"[5].

والقياس عند النحويين كما يظهر من هذين التعريفين أوسع مفهوما واحتمالاً من غيره؛ بحيث إنه إذا اعتبر فيه كونه كلياً مدركاً بتصفح جزئياته كان من قبيل الاستقراء كما يشير إليه التعريف الثاني، وإذا اعتبر فيه حمل الشبيه الجزئي على الشبيه الجزئي فإنه يكون من قياس التمثيل كما في تعريف ابن الأنباري، ولو حلل إلى قضايا يلزم منها أمر آخر كان قياساً شمولياً منطقياً.

ثالثاً: حقيقة القياس في اصطلاح أهل المنطق:

قال أرسطو مؤسس المنطق: "قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم

---

(١) المصدر السابق: ٥/ ١١.

(٢) أساس القياس: ١٣.

(٣) انظر: التلخيص في أصول الفقه: ٢/ ٢٢٨، المستصفى: ٣/ ٤٨١، أساس القياس: ١٣/ ١٤.

(٤) الإعراب في جدل الإعراب: ٤٥، وانظر أيضا: فيض الانشراح: ٢/ ٧٤٠، في أصول النحو لسعيد الأفغاني: ٧٨.

(٥) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون: ٢/ ١٣٤٧.

شيء ما آخر من الاضطرار بوجود تلك الأشياء الموضوعة بذاتها"[١].

وقال ابن سينا "قول مؤلف من أقوال إذا سلم ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر"[٢].

وقال الغزالي: "قول مؤلف إذا سلم ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر اضطراراً"[٣].

وقال الساوي: "وهو قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنه لذاته قول آخر"[٤].

والملاحظ أن جميع أهل المنطق تقريباً قد تواردوا على نفس التعريف، وقد تكلموا بكلام كثيرٍ في شرحه وبيانه وبيان جمعه ومنعه، إلا أن المهم من ذلك أمران لابد من الإشارة إليهما:

١) مسألة التأليف، فلابد عندهم من أن يتألف من قضيتين، وإلا فلا ينتج.

٢) لزوم ظهور النتيجة إذا ركب القياس على ما ذكروه، وسيأتي الكلام على هذه الأمور مبسوطاً في المبحث الرابع والخامس من هذا الفصل إن شاء الله.

أنواع القياس:[٥]

يتنوع القياس إلى عدة أنواع، وذلك باعتبارين اثنين:

أولهما: باعتبار معناه العام الذي هو مطلق الاستدلال يتنوع إلى ثلاثة أنواع؛لأنه:

---

(١) منطق أرسطو، عبد الرحمن بدوي: ١/ ١٤٢، منطق ابن زرعة: ١٠٨، تلخيص منطق أرسطو: ٤/ ١٣٩.

(٢) الإشارات والتنبيهات: ٣٧٠، شرح الإشارات للرازي، ١/ ٢٧٢.

(٣) معيار العلم: ٩٨.

(٤) البصائر النصيرية: ٧٨-٧٩.

(٥) انظر: منطق ابن زرعة ٩٤-٩٥، رسائل الشجرة الإلهية ١/ ٢٣٣.

١) إما أن يستدل فيه بالعام على الخاص، فهذا هو القياس المنطقي بالمعنى الخاص، وهو المسمى عندهم بقياس الشمول الذي سيأتي ذكر أقسامه وإفراد الكلام على موقف شيخ الإسلام منه، وقد مضى الكلام على حقيقته.

٢) وإما أن يستدل بثبوت الحكم الخاص على ثبوته للعام، وهذا هو الاستقراء، وعليه يحمل معنى القياس في اصطلاح النحويين كما تقدم بيانه.

٣) وإما أن يستدل فيه بخاص على خاص، أي أن يحمل جزئي على جزئي، فهذا هو قياس التمثيل، وهو القياس في اصطلاح أهل الأصول والفقه وقد تقدم بيانه أيضاً.

وثانيهما: أنه باعتبار معناه الخاص في اصطلاح أهل المنطق[١]، وهو قياس الشمول كما أطلقه شيخ الإسلام، وله جهتان من التنوع، تنوع بحسب صورته، وتنوع بحسب مادته.

- **فبحسب صورته يتنوع إلى ثلاثة أنواع**[٢]:

الأول: القياس الاقتراني الحملي، وهو المؤلف من القضايا الحملية، وقد رسموه بأنه: الذي ذكرت فيه النتيجة بالقوة لا بالفعل، فلا يجتمع في نظمه جزءا النتيجة بحيث يكونان قضية، وقد سماه شيخ الإسلام قياس التداخل[٣].

الثاني: القياس الاقتراني الشرطي المتصل، وهو المؤلف من القضايا الشرطية المتصلة، وقد رسموه بما تقدم في سابقه، وقد سماه شيخ الإسلام قياس التلازم[٤]،

---

(١) انظر: منطق الملخص: ٢٤٩.

(٢) انظر: شرح الإشارات للرازي ١/ ٢٨١، ٢٨٢، البصائر النصيرية: ٨٠، شرح البناني على السلم: ١٦٧، ١٦٨، ١٩٠.

(٣) انظر: الرد على المنطقيين: ٣٥١.

(٤) انظر: المصدر السابق.

وذلك لتلازم مقدمتيه في الوجود والعدم.

الثالث: القياس الاستثنائي، وهو المؤلف من القضايا الشرطية المتصلة مع تضمنه حرف الاستثناء، وقد عرفوه بأنه: الذي ذكرت فيه النتيجة بالفعل لا بالقوة، وقد سماه شيخ الإسلام قياس التعاند[1]، وذلك لتنافي مقدمتيه في الوجود والعدم.

- **وبحسب مادته يتنوع إلى خمسة أنواع**[2]:

١. القياس البرهاني، وهو ما ألف من مقدمات مادتها يقينية.

٢. القياس الخطابي، وهو ما ألف من مقدمات مادتها مظنونة مقبولة مشهورة.

٣. القياس الجدلي، وهو ما ألف من مقدمات مادتها مشهورة مسلمة مظنونة.

٤. القياس الشعري، وهو ما ألف من مقدمات مادتها متخيلة.

٥. القياس السوفسطائي، وهو ما ألف من مقدمات مادتها مشبهة بالحق، ويقال: مادتها حكمة مموهة، كحكم الوهم في غير المحسوسات.

وسيأتي الكلام على هذه الأقسام وتعريفها وبيان موقف شيخ الإسلام منها في مبحث قياس الشمول[3].

وهناك تقسيمات كثيرة أوردها أهل المنطق باعتبارات أخرى مختلفة مثل الاختلاط في القضايا الموجهة والتركيب بين الشرطي والحملي وغير ذلك، آثرت عدم ذكرها خشية الإطالة والخروج عن المقصود[4].



---

(١) انظر: المصدر السابق.

(٢) انظر: شرح الإشارات للرازي: ١/ ٣٤٥، شرح عيون الحكمة له أيضاً: ١/ ١٩٧، ٢٢٣، ٢٣٩، ٢٤٣، ٢٥٤.

(٣) انظر نص الرسالة: (١٨٨).

(٤) انظر: على سبيل المثال: المعيار: ١٣١، ١٣٠، البصائر النصيرية: ٨٧، ١٠٣، ١٢٥، ١٣٧.

المبحث الأول

حقيقة قياس الشمول وموقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ منه

ويحتوي على مطلبيــن:

- المطلب الأول: حقيقة قياس الشمول.
- المطلب الثاني: موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ منه.

* * * * * * * *

المطلب الأول: حقيقة قياس الشمول

لم أقف على من سبق شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى تسمية القياس المنطقي بهذه التسمية (القياس الشمولي)، ومع اجتهادي في البحث عن أي شيء ذي صلة بهذا الموضوع لم أظفر بما يدلني على أن أحدا سبقه إلى هذا، ويظهر لي أن شيخ الإسلام هو صاحب هذا الاصطلاح، ولذلك اقتضى البحث أن أتكلم عن حقيقته من جهتين: جهة مفهومه عند أهل المنطق، وجهة مفهومه عند شيخ الإسلام.

الجهة الأولى: مفهوم قياس الشمول عند أهل المنطق وخصائصه:

تقدم في التمهيد ذكر طرف من هذا وخاصة ذكر أقوالهم في تعريفه، وقد أشرت إلى أنهم قد تواردوا على تعريف واحد وهو " قول مؤلفٌ من أقوال إذا سلم ما أُورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر "، ومما ذكر في التمهيد أيضاً أنواعه، والذي أريد التنبيه عليه هنا بعض خصائصه وخاصة منها ماله أثر في بيان حقيقته وصحة الوقوف على نتائجه.

١) أن لفظ القياس عند المنطقيين يطلق على أنواع الأدلة الثلاثة السابق ذكرها، وهي قياس الشمول وقياس التمثيل وقياس الاستقراء، ولكنهم يجعلونه حقيقة في قياس الشمول مجازاً في غيره، كما نص عليه شيخ الإسلام بقوله: "وذكرنا تنازع الناس في اسم القياس هل يتناولهما جميعا كما عليه جمهور الناس، أو هو حقيقة في التمثيل مجاز في قياس الشمول كما اختاره أبو حامد الغزالي وأبو محمد المقدسي، أو بالعكس كما اختاره ابن حزم وغيره من أهل المنطق"(١)

وهذا الذي نسبه شيخ الإسلام إلى أهل المنطق هو وإن لم ينصوا عليه فقد جرى عليه استعمالهم؛ بحيث إنهم إذا أطلقوا مسمى القياس فإنه ينصرف إلى الشمولي لا غير.

---

(١) الرد على المنطقيين: ٦.

٢) أن القياس البرهاني عندهم من بين جميع أنواع القياس هو الذي يفيد اليقين ويستعمل في المباحث الإلهية، وغيره لا يفيد إلا الظن أو ما دونه ولا يجوز أن يستعمل في المطالب الإلهية[١].

٣) أن القياس المنطقي لابد فيه من قضية كلية وإلا فلا ينتج[٢].

٤) أن القياس المنطقي إذا انتظم وتكاملت مقدماته لزمت عنه النتيجة والتصديق[٣].

وسيأتي التنبيه على موقف شيخ الإسلام من هذه الخصائص في موضعه من الرسالة إن شاء الله تعالى.

الجهة الثانية: مفهوم قياس الشمول عند شيخ الإسلام:

سبقت الإشارة إلى أن ابن تيمية له فضيلة السبق في تسمية القياس المنطقي بـ (القياس الشمولي)، وهي تسمية جمعت إلى الشرح والبيان تحديد المعنى الحقيقي المراد بمصطلح القياس المنطقي وتمييزه عما يمكن أن يشابهه من الأقيسة، بحيث أكاد أجزم أن من اطلع على هذا المصطلح وفهم المراد بالشمول عرف الكثير عن القياس المنطقي من مجرد اللفظ، وهو مما حرص شيخ الإسلام على تضمينه لهذه الكلمة، وسأنبه على ما فهمت منه من خلال كلامه واستعماله، وقبل ذلك أورد بعض النصوص من كلامه المتعلقة بالموضوع ثم أعلق عليها بالتوضيح والبيان.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وقياس الشمول هو انتقال الذهن من المعين إلى المعنى العام المشترك الكلي المتناول له ولغيره، والحكم عليه مما يلزم المشترك الكلي بأن ينتقل من

---

(١) انظر: الشفاء/ الإلهيات: ١٩، البصائر النصيرية: ١٣٤، منطق الملخص: ٣٥١، نهاية العقول: ١/ ١٢١، ١٢٢، ١٢٤، أبكار الأفكار: ١/ ٢١٢، شرح الإشارات للطوسي: ١/ ٣٧٠.

(٢) انظر: معيار العلم: ١٠١، البصائر النصيرية: ٨١.

(٣) انظر: محك النظر: ٤٤، المستصفى: ١/ ٣٤.

ذلك الكلي اللازم إلى الملزوم الأول، وهو المعين، فهو انتقال من خاص إلى عام، ثم انتقال من ذلك العام إلى الخاص، من جزئي إلى كلي، ثم من ذلك الكلي إلى الجزئي الأول فيحكم عليه بذلك الكلي ".[١]

وقال أيضا: "فقد بينا أن كل قياس لا بد فيه من قضية كلية إيجابية، وبينا أن تلك القضية لابد أن يعلم صدق كونها كلية، وكل ما يعلم به ذلك به يعلم أن الحكم لازم لذلك الكلي المشترك، فيمكن جعل ذلك الكلي المشترك الجامع بين الأصل والفرع، فكل قياس شمول يمكن جعله قياس تمثيل، فإذا أفاد اليقين لم يزده التمثيل إلا قوة"[٢].

وقال: "والقياس العقلي الذي يحتجون به لابد فيه من قضية كلية"[٣].

وقال: "وهذه القضية معلومة بالبديهة لكن تصور أفرادها أبين من تصور كليتها، فلا يحتاج شيء من أفرادها أن يبين بالقياس الكلي المنطقي"[٤].

وقال: "ولهذا كان القياس العقلي المنطقي لا ينتج إن لم يكن فيه قضية كلية، وإذا أردنا أن ندخل شيئاً من المعينات تحت القضايا الكلية، فلابد من تصور للمعينات غير التصور للقضايا الكلية"[٥].

وقال: "ولهذا كان القياس العقلي والشرعي وغيرهما نوعين، قياس شمول وقياس تعليل، فإن قياس التمثيل مندرج في أحدهما؛ لأن القدر المشترك بين المثلين -إن كان هو محل الحكم- فهو قياس شمول، وإن كان مناط الحكم فهو قياس تعليل"[٦].

---

(١) الرد على المنطقيين: ١٦١.

(٢) المصدر السابق: ٢٤٥.

(٣) مجموع الفتاوى: ١٢/ ٣٤٥

(٤) الرد على المنطقيين: ٣٧٦.

(٥) درء تعارض العقل والنقل: ٦/ ٩٥.

(٦) مجموع الفتاوى: ١٨/ ٣٠٨.

وقال: "فإنهم قالوا: الاستدلال بالكلي على الجزئي هو قياس الشمول، وبالجزئي على الكلي هو الاستقراء، إما التام إن علم شموله للأفراد وإلا فالناقص، والاستدلال بأحد الجزئين على الآخر هو قياس التمثيل، مع أنَّا قد بسطنا في غير هذا الموضع الكلام على أن كل قياس شمول فإنه يعود إلى التمثيل، كما أن كل قياس تمثيل فإنه يعود إلى شمول"(١).

وبالتأمل في هذه النصوص يمكن استنتاج ثلاثة فوائد تحيط بأهم ما فيها مما يخص هذا المطلب.

الفائدة الأولى: أن حقيقة قياس الشمول عند شيخ الإسلام يمكن التعبير عنها بعدة عبارات، منها:

١) ما وقع فيه شمول إحدى المقدمتين للأخرى.

٢) انتقال الذهن من المعين إلى المعنى العام المشترك الكلي المتناول له ولغيره، والحكم عليه بما يلزم المشترك الكلي، وهذا تعريفه بنصه في بعض سياقاته.

٣) ما كان مشروطاً في إنتاجه الكلية والإيجاب.

٤) أنه قد سماه في هذه النصوص بعدة أسماء: وهي القياس العقلي، القياس المنطقي، القياس الكلي، وقد اختار إطلاق قياس الشمول عليه؛ لأنه أوضح، وفيه تسمية الشيء بأخص أجزائه وأظهر مكوناته.

الفائدة الثانية: أن شيخ الإسلام راعى في وضعه لهذا المصطلح أموراً:

١) منها أنه راعى الكلية وارتباطها بهذا القياس ومكانتها بالنسبة إليه، فهي شرط في تكوين صورته وشرط في قبول مادته كما هي شرط في صحة إنتاجه.

٢) ومنها أيضا أنه راعى أن من شرطه اندراج حدوده في بعضها واشتمال الحد

---

(١) الردعلى المنطقيين: ٦.

الأكبر على الأصغر.

٣) ومنها أنه راعى أيضا معنى العموم الذي يمكن أن تحمل عليه الكلية في بعض تطبيقاتها، كما تقول - مثلاً-: كل مسكر خمر وكل خمر حرام، فتكون النتيجة: كل مسكر حرام، فهذا المثال ظهر فيه معنى العموم أكثر من معنى الكلية.

الفائدة الثالثة: يبدو أن شيخ الإسلام في إطلاقه لهذا المصطلح على هذا المعنى وإحلاله إياه محل اصطلاح أهل المنطق كان يتغيى بذلك غايات ويروم مقاصد، تنبئ عن ذلك كله استعمالاته لهذا المصطلح المتعددة في سياقات مختلفة.

ومما ظهر لي من تلك المقاصد: أنه كان يريد أن يدعم نظريته التي تقول بأن هذه الأقيسة الثلاثة كلها يرجع بعضها إلى بعض، وأنها في قوة بعضها، وأنها لا تختلف إلا في الصورة، وأن خلاف الصورة لا عبرة به في إفادة العلم وتحقيق الحق وإبطال الباطل، فلأجل ذلك نظر في القدر المشترك بين هذه الأقيسة فوجده هو المعنى الذي عبر عنه بعد ذلك بالشمول وأطلقه على القياس المنطقي خصوصاً، ليس لأن هذا الشمول يختص به، بل ذلك منه مجرد متابعة لأهل المنطق بما أنهم جعلوه قياسهم الذي اختصوا به، كما أن كلامه في سياق الرد عليهم.

وما لاحظه مما فيه الاشتراك هو الحد الأوسط في القياس المنطقي، والجامع أو العلة في القياس التمثيلي، والحكم المشترك بين الجزئيات في القياس الاستقرائي، ففي الأول لاحظ أنه لابد أن تشمل إحدى المقدمتين الأخرى، وفي الثاني أنه لابد أن يشمل الطرفين العلة والجامع، وفي الثالث أنه لابد أن يشمل جميع الجزئيات الحكم، وهذا كله يفهم من كلامه رَحِمَهُ ٱللَّهُ في النصوص المتقدمة وغيرها، وسترد الإشارة إلى أطراف منه في مواضعها إن شاء الله.

ومن المفيد التنبيه على أمور ثلاثة وهي مكملة لهذا المطلب:

أولها: كما أن شيخ الإسلام قد غير اسم القياس المنطقي إلى القياس الشمولي في

اصطلاح خاص به غير مسبوق إليه، فكذلك اصطلح أيضاً على تسمية أقسامه التي هي بحسب صورته بأسام اختارها على ما يراه مناسباً في أداء المعنى، أو موغلاً في فهمه، أو موضحاً بعض جوانبه التي تختفي بسبب إطلاق عبارات يراد بها التركيز على معنى معين، وبالتالي يحصل إغفال بعض المعاني المهمة في إبراز حقيقة الشيء.

وذلك أنه سمى في مواضع القياس الاقتراني بقياس التداخل، والقياس الشرطي المتصل بقياس التلازم، والقياس الشرطي المنفصل بقياس التعاند، وفي ذلك يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "والقضية إما حملية وإما شرطية متصلة وإما شرطية منفصلة، فانقسم القياس باعتبار صورته إلى قياس تداخل وهو الحملي، وقياس تلازم وهو الشرطي المتصل، وقياس تعاند وهو التقسيم والترديد وهو الشرطي المنفصل، هذا باعتبار صورته وباعتبار مادته إلى الأصناف الخمسة المتقدمة"[١] ويعني بالخمسة المتقدمة القياس البرهاني والخطابي والجدلي والشعري والسفسطي.

وقال أيضاً: "أن يقال القياس ثلاثة أنواع: قياس التداخل وقياس التلازم وقياس التعاند، باعتبار القضايا الحملية والشرطية المتصلة والشرطية المنفصلة"[٢].

ولا شك أن هذه التسميات تتماشى مع فلسفة شيخ الإسلام في هذا الباب والتي تنبني أساساً على اعتبار اللزوم والاستلزام، وعلى ملاحظة وجوه الاشتراك والتشابه، أو القدر المشترك، والتي ضمنها جميعها لفظ الشمول في هذا الباب.

ثانيها: أن شيخ الإسلام لا يمانع من تقسيم القياس الشمولي بحسب مادته إلى الأقسام الخمسة المعروفة، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "فإنهم لما قسموا أنواع القياس العقلي الشمولي الذي ذكروه في المنطق إلى برهاني وخطابي وجدلي وشعري وسوفسطائي زعموا أن

(١) الرد على المنطقيين: ٦.

(٢) المصدر السابق: ٣٥١.

مقاييسهم في العلم الإلاهي من النوع البرهاني"[1].

ومع تسليمه رَحِمَهُ ٱللَّهُ بهذه الأقسام الخمسة فإنه قد اعترض كثيراً على القياس البرهاني حتى أنكر وجوده في بعض الأحيان، والسبب في ذلك: ما أحاطه به المنطقيون من الدعاوى؛ حيث ادعوا فيه أنه لا يفيد اليقين إلا هو، وأنه لا يستعمل في المطالب الإلهية إلا هو، وسيأتي الكلام على موقفه من القياس البرهاني في مطلبه إن شاء الله[2].

ثالثها: مسألة: هل القياس حقيقة في الشمول مجاز في التمثيل أو العكس ؟

اختار شيخ الإسلام أنه حقيقة فيهما؛ لأن مناط الأمر عنده هو صحة إطلاق اسم الدليل عليه، وذلك بأن يتوفر فيه ركنا التلازم وهما اللازم والملزوم، فكلما وجد لازم وملزوم فهناك دليل ومدلول، وهذا هو حقيقة القياس بنوعيه، فإذن لا فرق من حيث الحقيقة بين القياسين، إنما الفرق في الصورة فقط، وإلا فالمادة قبولها لها واحد لا يختلف، وسيأتي مزيد من البسط في هذا في مطلب قياس التمثيل إن شاء الله[3].

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "فقالت طائفة من أهل الأصول: هو حقيقة في قياس التمثيل مجاز في قياس الشمول كأبي حامد الغزالي وأبي محمد المقدسي وغيرهما، وقالت طائفة: بل هو بالعكس حقيقة في الشمول مجاز في التمثيل كابن حزم وغيره، وقال جمهور العقلاء: بل هو حقيقة فيهما، والقياس العقلي يتناولها جميعاً، وهذا قول أكثر من تكلم في أصول الدين وأصول الفقه وأنواع العلوم العقلية، وهو الصواب"[4].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية: ١/ ١٥٧

(٢) انظر نص الرسالة: (٢٠٧).

(٣) انظر نص الرسالة: (٢١٧).

(٤) الرد على المنطقيين: ١٥٩.

المطلب الثاني
موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من قياس الشمول

تقدم أن شيخ الإسلام قد قسم القياس الشمولي إلى قسمين باعتبارين: باعتبار صورته وباعتبار مادته، فأما الذي بحسب صورته فجعله ثلاثة أقسام:

١. قياس التداخل، وهو المسمى عندهم القياس الاقتراني الحملي.

٢. قياس التلازم، وهو المسمى عندهم القياس الشرطي المتصل.

٣. قياس التعاند، وهو المسمى عندهم القياس الشرطي المنفصل.

وأما التقسيم بحسب مادته فقد جعله موافقة لهم خمسة أقسام:

١. القياس البرهاني.

٢ القياس الخطابي.

٣. القياس الجدلي.

٤. القياس الشعري.

٥. القياس السفسطي.

وقد خالفهم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مسألة قياس الشمول من عدة وجوه منها:

- أنه خالفهم في تعريفه كما سبق.
- أنه جعل قياس الشمول مساوياً لقياس التمثيل والاستقراء من حيث إفادة العلم أو الظن وبين أن الاختلاف بين الأقيسة إنما هو في صور انتظامها وليس في مادتها وإفادتها العلم أو ضده.
- أن كل الأقيسة آيل إلى الآخر بمعنى أنه يمكن تصويره بصورة الآخر.
- أنه لا يجوز استعمال هذه الأقيسة في المطالب الإلهية.

• أن القياس البرهاني يمكن أن يستعمل في الخطابة والجدل والعكس، بل كلها يمكن أن تستعمل في محل بعضها.

• أنه رفض جميع الدعاوى التي أحاطوها بالقياس البرهاني، مثل انحصار الدلالة على اليقين فيه، وأنه لا يستعمل في المطالب الإلهية سواه، بل نازعهم في صحته وحجيته في المباحث العقلية وفضل عليه قياس التمثيل، وقال بأن هذا الأخير أكثر واقعية من البرهاني.

ولشيخ الإسلام في كل ما ذكر وغيره مما يتعلق بقياس الشمول كلام يقل أو يكثر بحسب حاجة المقام إلى البيان، وكان الذي نال الحظ الأوفر من بيان شيخ الإسلام والرد على المنطقيين في ما خالفوا فيه الحق هو القياس البرهاني خاصة، وكلامه منثور في مصنفاته، ولتقريبه وترتيبه آثرت أن أتكلم عنه من خلال ثلاث زوايا تمكن من الإحاطة بموقف شيخ الإسلام ولم ما تناثر من كلامه في نسق واحد.

الزاوية الأولى: في موقفه من أقسامه وما وافقهم فيه من ذلك وما خالفهم فيه، وفيها إلماحة إلى السبب في تسميته الأقيسة بما تقدم ذكره.

الزاوية الثانية: علاقة قياس الشمول بقياسي التمثيل والاستقراء.

الزاوية الثالثة: في صحته وحجيته ودلالته على اليقين وعدمها، وفيها بيان موقفه من أقسامه الخمسة وخاصة القياس البرهاني.

الزاوية الأولى: وهي تختص بتقسيم القياس بالاعتبارين (صورته ومادته) وبيان موقفه منه والسبب في أنه غير تسمياته.

بالنسبة إلى التقسيم باعتبار الصورة من حيث هو تقسيم مجردا عن أي اعتبارات غير الصورة فإن شيخ الإسلام لا يرده، ويظهر من خلال استعماله أنه مقر به ولا يرى غضاضة في إبقائه ولا عيباً في العمل بمقتضاه؛ وذلك أن هذا التقسيم مستند في أصله إلى قسمة حاصرة، كما أشار هو نفسه إلى ذلك، فمثلا في التقسيم بحسب الصورة قال: "والقضية إما حملية وإما شرطية متصلة وإما شرطية منفصلة، فانقسم القياس باعتبار

صورته إلى قياس تداخل وهو الحملي، وقياس تلازم وهو الشرطي المتصل، وقياس تعاند وهو التقسيم والترديد، وهو الشرطي المنفصل، هذا باعتبار صورته وباعتبار مادته إلى الأصناف الخمسة المتقدمة"[(١)]

وبالاستقراء والتقسيم يثبت أن القضايا لا تخرج عن هذه القسمة الثلاثية، والقياس من حيث صورته عبارة عن إسناد القضايا بعضها إلى بعض، فثبت أن القياس منقسم ولا يزيد على ثلاثة، فمن أجل ذلك أقره شيخ الإسلام ولم يرفضه.

وأما بالنسبة للتقسيم بحسب مادة القياس فيظهر الأمر كذلك في استناده في وقوعه إلى القسمة الحاصرة، وإن كان شيخ الإسلام لم ينبه على ذلك فإنه لم يذكر خلافه؛ لأن المادة لا يخلو إما أن تكون يقينية أو ظنية مقبولة أو ظنية مسلمة أو باطلة مموهة أو خيالية، وتقسيم الأقيسة من هذه الجهة تابع لأحوال موادها.

وشيخ الإسلام لما ناقشهم في بعضها كالبرهان – مثلاً– فإنه لم يناقشهم فيه من حيث وجوده كقسم، وإنما من أجل الدعاوى التي ألصقوها به، وسيأتي الكلام عليه مستوفى في مطلبه[(٢)].

والقارئ المنصف لشيخ الإسلام المتمرس في كتبه ورسائله وفتاواه وما تضمنته من الردود: يعلم يقيناً أنه لم يكن يرد أي شيء إلا إذا تعلق به فساد في الدين وخاصة من الجهة الاعتقادية، وهذا منهج معروف عنه، فلم يكن رده عليهم من باب المماحلة في الاصطلاحات، بل لما علق بها مما يراد به إفساد العقيدة، وهكذا الشأن في القياس الشمولي، وخاصة في البرهاني من أنواعه فإنه قد ركز كثيرا على إبطاله، وذلك لتعلقه بالمطالب الإلهية.

ولا يفوتني هنا أن أنبه أن شيخ الإسلام قد غير أسماء أقسام القياس التي

---

(١) الرد على المنطقيين: ٦.

(٢) انظر نص الرسالة: (٢٠٧).

بحسب صورته فسمى الاقتراني الحملي قياس التداخل، وسمى الشرطي المتصل قياس التلازم، وسمى الشرطي المنفصل قياس التعاند[1].

وعندي أن السبب في ذلك أنه أراد أن يمنح لكل قياس اسمه الخاص بما فهمه، وليتحكم في توجيه معناه إلى حيث يريد، فشيخ الإسلام كان يريد أن يقصر الفجوة الكبرى التي جعلها أهل المنطق بين قياس الشمول وقياس التمثيل، ولذلك عبروا عنه هم بما يفيد هذا التباعد، وشيخ الإسلام أراد أن يعبر بما يفيد القرب الكبير الواقع بينهما؛ بحيث إنه يكاد يحصره في اختلاف صورتيهما فقط.

فلاحظ علاقة طرفي القياس ببعضهما فوجدها تنحصر في ما ذكره من التداخل بين قضاياه في العموم والخصوص، ومن المعلوم أنه لابد أن يكون بعض قضاياه أشمل من بعض حتى يحمل بعضها على بعض، أو أن التداخل بمعنى الاشتراك في الحد الأوسط، وهو المسمى في قياس التمثيل العلة أو الجامع.

ولاحظ أيضاً التلازم في الثبوت والتنافي في الوجود والعدم فسمى الأول قياس تلازم والثاني قياس تعاند.

ثم إن هذا التعبير في رأيي أصرح في بيان حقيقة هذه الأقيسة وأوضح في الكشف عن معناها من الأسماء الأخرى المتداولة بين أهل المنطق التي غيبت كثيراً من الخصائص القياسية وسدلت الستر على القدر المشترك بينها أو التشابه بالأحرى.

فتركيز أهل المنطق على بيان الحقائق الماهوية جعلهم يبعدون من نظرهم ملاحظة وجوه التشابه وتوجيهه إلى وجوه التفارق فقط.

وأما في التقسيم بحسب المادة فقد كثر اعتراضه على القياس البرهاني كما سيأتي، وأما بقية الأقيسة فلم يخالفهم فيها من حيث هي أقسام تابعة لأحوال مواد القياس، ولكن خالفهم في بعض تنزيلاتها، كما زعموا أن أخبار الأنبياء من قبيل القياس

---

(١) انظر نص الرسالة: (١٨٥).

الخطابي، مع أنهم يقولون أن الخطابي هو ما كانت مقدماته مظنونة مشهورة، وأن الخطابي لا يفيد اليقين، وفي هذا إنزال من قدر النبوة قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "ثم يقولون إن ما جاءت به الأنبياء فهو من جنس الخطابة التي قصد بها خطاب الجمهور، لم يقصد به تعريف الحقائق، هذا في الأمور العملية، فان مبادىء الأمور العلمية قد لا يجعلونها من البرهانيات، بل من المشهورات"(١).

وأيضاً فقد زعموا أن حجج المتكلمين العقلية هي من قبيل القياس الجدلي، وفي ذلك يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "أن ابن رشد نقل عن الفلاسفة إثبات الجهة، وقرر ذلك بطرقهم العقلية التي يسمونها البراهين، مع أنه يزعم أنه لا يرتضي طرق أهل الكلام، بل يسميها هو وأمثاله من الفلاسفة الطرق الجدلية، ويسمون المتكلمين أهل الجدل، كما يسميهم بذلك ابن سينا وأمثاله، فإنهم لما قسموا أنواع القياس العقلي الشمولي الذي ذكروه في المنطق إلى: برهاني، وخطابي، وجدلي، وشعري، وسوفسطائي، زعموا أن مقاييسهم في العلم الإلهي من النوع البرهاني، وأن غالب مقاييس المتكلمين إما من الجدلي وإما من الخطابي، كما يوجد هذا في كلام هؤلاء المتفلسفة، كالفارابي وابن سينا ومحمد بن يوسف العامري"(٢).

فعنده أن حجج المتكلمين منها ما هو سفسطي ومنها ما هو جدلي كما ذكروا، ومنها ما هو برهاني، وذلك نسبي تابع لمواد القياس.

الزاوية الثانية: علاقة قياس الشمول بسائر الأقيسة:

تقدم أن أهل المنطق يرون أن قياس الشمول نسبته إلى سائر الأقيسة نسبة اختلاف، وذلك من جهة الصورة والمادة والمكانة، وأنهم جعلوه القياس الوحيد الذي يمكنه إفادة العلم واليقين، وأما غيره فلا يفيد إلا الظن، وقد خالفهم شيخ الإسلام في

---

(١) الرد على المنطقيين: ٤٤١.

(٢) درء تعارض العقل: ٦/ ٢١١.

ذلك كله، فقرر أن هذه الأقيسة الثلاثة: الشمولي، والتمثيلي، والاستقرائي، كلها متساوية في الدلالة والمادة، وأن اختلافها إنما يكون في صورها وأشكالها النظمية اللفظية، ثم إنها في قوة بعضها؛ بحيث إن كل قياس شمول فإنه يمكن تصويره بصورة القياس التمثيلي والعكس وهكذا بالنسبة إلى الاستقرائي، وقرر أيضاً أن دعواهم اختصاصه باليقين دعوى باطلة؛ لأن اليقين وغيره متعلق بمادة القضايا التي يتألف منها القياس، وليس يتعلق بصورة القياس، فكيفما كانت مادة القضية من نفي وإثبات ويقين وظن وصدق وكذب، فإنها يمكن أن تركب بحالها ذلك في أي نوع من الأقيسة الثلاثة، وليس من شرط تركيب القياس الخطابي - مثلا - أن لا تكون مواده يقينية، وهكذا جميع الأقيسة مع أحوال مواد القضايا، والنتيجة تابعة لمادة القضايا، فإن كانت مواد القضايا يقينية كانت النتيجة يقينية، وإن كانت ظنية تكون النتيجة ظنية، ولا عبرة بصورة القياس سواء نظم على القياس الشمولي أو القياس التمثيلي.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "تفريقهم بين قياس الشمول وقياس التمثيل بأن الأول يفيد اليقين والثاني لا يفيد إلا الظن فرق باطل، بل حيث أفاد أحدهما اليقين أفاد الآخر اليقين، وحيث لا يفيد أحدهما إلا الظن لا يفيد الآخر إلا الظن، فإن إفادة الدليل اليقين أو الظن ليس لكونه على صورة أحدهما دون الآخر، بل باعتبار تضمن أحدهما لما يفيد اليقين، فإن كان أحدهما اشتمل على أمر مستلزم للحكم يقيناً حصل به اليقين، وإن لم يشتمل إلا على ما يفيد الحكم ظناً لم يفد إلا الظن"(١).

وقال: "وأما الاستقراء فإنما يكون يقينياً إذا كان استقراء تاماً"(٢).

فشيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ يؤكد في هذين النصين ما تقدم تقريره من أن الأقيسة الثلاثة كلها يمكن أن تفيد اليقين، وسيأتي مزيد من الكلام على هذا الموضوع وغيره

---

(١) الرد على المنطقيين: ٢٥٥.

(٢) المصدر السابق: ٢٤٥.

في مبحثي قياس التمثيل وقياس الاستقراء إن شاء الله.

الزاوية الثالثة: وأخصصها للكلام على موقف شيخ الإسلام من صحة قياس الشمول، وحجيته، ودلالته على اليقين، واستعماله في المطالب الإلهية، ومعه الحديث عن موقفه من أقسامه الخمسة، وخاصة القياس البرهاني.

من الأمور التي ينبغي أن تعلم أن شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ لم يوجه نقضه وردوده إلى القياس المنطقي - بل إلى المنطق جميعه- من حيث إنه علم ومعرفة إنسانية كسائر المعارف التي أنتجها العقل البشري، وليس لها علاقة بالأديان، وثبتت نتائجها الصحيحة الموافقة للفطرة، أو الحس السليم، أو العقل الصريح، بل إنما أطلق ردوده ووجهها إلى المنطق عموماً وإلى باب القياس منه خصوصاً من أجل ما تعلق به من المطالب الإلهية المخالفة في قضاياها ونتائجها للحق.

وبما أن أهل المنطق قد ضلوا في كثير منها، فالسؤال الذي يطرح نفسه: لماذا هذا الذي يزعمون أنه علم تصحح به الأفكار ويعرف صحيحها من فاسدها لم ينفع حامليه في ذلك؟ وهم في الغالب من غير المسلمين، وحتى حملته من المسلمين في أغلبهم ما فيه من الزندقة والمروق من الدين.

فكلما كانت المسألة المنطقية ذات تعلق بالمطالب الإلهية وترجع عليها بالهدم أو الإنكار أو التشكيك، أو إمكان ذلك أوتجويزه، إلا وجدت شيخ الإسلام قد وجه إليها سهام نقده وأقبل عليها بالرد ونقض بنيانها من الأساس.

ومن هذا المنطلق نجد أن شيخ الإسلام قد أهمل الكلام على كثير من مسائل علم المنطق ولم يتعرض لها لا بالنقض ولا بالتأييد؛ وذلك لعدم تعلقها بالمطالب الإلهية وعدم رجوعها عليها بالفساد، وقد صرح بهذا النهج في بعض كلامه فقال مبينا عدم أهمية بعض أبواب المنطق بالنسبة إلى غايته في الكلام عليه: "فأما الشعري وهو ما يفيد مجرد التخييل وتحريك النفس... والسوفسطائي وهو ما يشبه الحق وهو باطل، وهو

الحكمة المموهة، فلا غرض فيها هنا، ولكن غرضنا تلك الثلاثة"[١].

ولا شك أن السبب أن هذين القياسين لم يستعملا قطعاً في المطالب الإلهية، وإلا فلو أتى آت يريد النقض عليهم فيها لوجد كثيراً من المغالطات عندهم في القياس الشعري والسوفسطائي، كما استطرد هو نفسه في بعض كلامه فرد على من يقول منهم: إن القياس الشعري هو المؤلف من الممتنعات، وقرر أن الشعر هو ما تشعر به النفس فيقصد به تنفيرها أو ترغيبها أو ترهيبها، وقد يكون صدقاً وقد يكون كذباً، وأن المقصود بالشعريات تحريك النفس لا إفادة العلم[٢].

ولا شك أن هذا من باب الاستطراد؛ إذ هو مخالف لما صرح به من غرضه في نقض المنطق، وهو تعلقه بالمطالب الإلهية.

وأيضاً فإن كلامه في القياس الخطابي والجدلي قليل لقلة ما يتعلق بهما من المطالب الإلهية.

وإنما كان اهتمامه في الغالب مما تكلم به على أقيسة المنطق منصباً في القياس البرهاني؛ وذلك لأنه عمدة أهل الفلسفة في تصحيح مطالبهم الإلهية وغيرها من فروع الفلسفة، ثم إن أهل المنطق قد أحاطوا البرهان بدعاوى ومزاعم كثيرة جعلت الرد عليهم متعيناً -في رأي شيخ الإسلام - عليه وعلى غيره من حملة الدين وحماة الشريعة.

ومن المزاعم التي ألصقوها به وهولوا بها من شأنه[٣]:

١) قولهم: إنه القياس الوحيد الذي يفيد اليقين، وما سواه من الأقيسة فإنما يفيد الظن.

٢) قولهم: بعدم جواز استعمال غيره من الأقيسة في المطالب الإلهية.

---

(١) مجموع الفتاوى: ٩/ ١٠

(٢) أنظر: الرد على المنطقين: ٤٤٠، ٤٤١.

(٣) انظر نص الرسالة: (٢٠٧).

٣) قولهم: إن التصديقات اليقينية لا تنتج إلا عن القياس البرهاني.

٤) قولهم: إنه لا ينتج إلا إذا تضمن قضايا كلية.

وبما أن البرهاني لا يختلف في رأي شيخ الإسلام عن باقي الأقسام من حيث الصورة، بل من حيث المادة فقط، فإن بعض النقوض التي وجهها إلى البرهاني قد تشمل بعض الأقيسة الأخرى بجامع الاشتراك أو التشابه في الصورة والشمول، وسأنبه على ذلك في محله إن شاء الله.

وقبل الخوض في بيان موقفه من القياس البرهاني الذي هو جماع هذا المبحث فإني أحب أن أصدره بالكلام على موقفه من قسيميه الخطابي والجدلي، إيثاراً لحسن التنظيم والترتيب وجمع الفوائد وعرضها متصاعدة من ما قل الكلام عليه إلى ما كثر.

موقفه من القياس الخطابي والجدلي:

وقفت لشيخ الإسلام على نصين هما أجمع ما ذكره في الكلام على هذين النوعين من قياس الشمول، وقد اخترت أن أوردهما أولاً، ثم أتبعهما بذكر فوائد تكون ملخصة وموضحة لما أراده الشيخ من الكلام عليهما.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "والبرهان ما كان مواده يقينية، وهي التي يجب قبولها كما تقدم، وأما الخطابي فمواده من المشهورات التي تصلح لخطاب الجمهور، سواء كانت علمية أو ظنية، والجدلي هو الذي مواده ما يسلمها المجادل سواء كانت علمية أو ظنية أو مشهورة أو غير مشهورة، وهذا أحسن ما تفسر به الأصناف الثلاثة"[1].

وقال أيضاً: "وأما كون الخطابيات هي الظنيات مطلقاً فهذا خطأ عند القوم، فإنه إذا كانت الجدليات قد تكون علمية فالخطابيات التي هي أشرف منها أولى أنها قد تكون علمية، فإن الخطاب أرفع من الجدل عندهم، والتفسير الأول تفسير محققيهم المتقدمين، فإنه ليس من شرط الخطابي ولا الجدلي أن لا يكون علمياً، كما أنه ليس من

(١) الرد على المنطقيين ٤٨٤.

شرط البرهاني أن لا يخاطب به الجمهور وأن لا يجادل به المنازع، بل البرهاني إذا كان مشهوراً صلح للبرهان والخطابة، والجدلي إذا كان برهانياً صلح للبرهان والجدل، وإذا كانت القضية مبرهنة وهي مشهورة مسلمة من المناظر صلحت للبرهان والخطابة والجدل، بخلاف الشعري فإن المقصود به تحريك النفس ليس المراد به أن يفيد علماً ولا ظنا، فلهذا لم يدخل مع الثلاثة.

وأيضاً فالخطابيات إنما يراد بها خطاب الجمهور، وهذا إنما يكون بالقضايا المشهورة عند الجمهور، وإن كانت ظنية، وإذا كانت علمية فهو أجود، فليس من شرطها أن لاتكون علمية، وأما الجدلي فإنه خطاب لناس معينين، فإذا سلموا تلك المقدمات حصل مقصود الجدلي وإن لم تكن مشهورة[1]... ثم يقولون إن ما جاءت به الأنبياء فهو من جنس الخطابة التي قصد بها خطاب الجمهور، لم يقصد به تعريف الحقائق، هذا في الأمور العلمية فإن مبادئ الأمور العملية قد لا يجعلونها من البرهانيات، بل من المشهورات، كالعلم بحسن العدل، وقبح الظلم، وأما العلميات فيقولون: إن الأنبياء لم يذكروا حقائق الأمور في معرفة الله والمعاد، وإنما أخبروا الجمهور بما يتخيلونه في ذلك لينتفعوا به في إقامة مصلحة دنياهم، لا ليعرفوا بذلك الحق"[2].

وهذان النصان من كلام شيخ الإسلام قد تضمنا من الكلام ما هو كاف في بيان موقفه إجمالاً من القياس الخطابي والقياس الجدلي وسألخصهما في النقاط التالية:

الأولى: أن التعريف الذي ارتضاه للقياس الخطابي وصوبه هو: ما كانت مواده من المشهورات التي تصلح لخطاب الجمهور سواء أكانت علمية أو ظنية.

الثانية: أن التعريف الذي ارتضاه للقياس الجدلي هو: الذي مواده ما سلمه

---

(١) الرد على المنطقيين: ٤٨٥.

(٢) المصدر السابق: ٤٨٦.

المجادل، سواء أكانت علمية أو ظنية أو مشهورة أو غير مشهورة.

الثالثة: يرى شيخ الإسلام أن القياس البرهاني يمكن أن يستعمل في الخطاب والجدل، والقياس الخطابي يمكن أن يستعمل في البرهان والجدل أيضاً، والقياس الجدلي يمكن أن يستعمل في البرهان والخطابة، وحجته في ذلك أن هذه الأقيسة ليس من شرط صحتها أن لا تستعمل في غيرها، فلا يعلم أحد قال بأن القياس البرهاني لا يخاطب به الجمهور لأنه يقيني، ولا من قال: إن القياس الخطابي لا يستعمل في البرهان؛ لشهرته؛ ولأنه لا يمكن أن يكون إلا ظنياً، وهكذا القول في الجدلي.

الرابعة: يرى شيخ الإسلام أن القياس الخطابي إذا كانت مواده يقينية يكون أجود من الذي مواده ظنية؛ لأنه يكون جمع بين قوة العلم بالمادة وشهرتها، ولا شك أن هذا أكمل.

الخامسة: نص على أن من ضلالات أهل المنطق قولهم بأن ما جاء به الأنبياء يصنف من حيث القوانين القياسية المنطقية في الخطابيات، مع أنهم يقولون: إن القياس الخطابي هو ما كانت مقدماته ظنية مشهورة، وفي هذا تنقيص من النبوات التي هي أصل البرهنة والصدق، وهذا عنده كاف في رد المنطق ورفض استنتاجات أصحابه.

السادسة: أشار إلى السبب في استبعاد القياس الشعري من هذا السياق، وهو أنه ليس المراد به إفادة العلم، وإنما المراد به تحريك النفس.

السابعة: يرى خطأ من يقول إن القضايا الخطابيات هي القضايا الظنيات، ورده من وجوه:

١) أن الخطابيات أشرف عندهم من الجدليات ومع ذلك يقولون إن الجدليات يمكن أن تكون علمية، ولا يقولون ذلك في الخطابيات، وهي أولى منها لشرفها عليها.

٢) أنه ليس من شرط الخطابيات أن لا تكون يقينية برهانية.

٣) أن اجتماع اليقين مع الشهرة، والخطابة مع البرهان لا يزيد القضية إلا قوة والقياس إلا ثبوتاً.

فائدة: قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "ثم قد يقول من يقول من حذاقهم ومن يروم أن يقرن بين طريقهم وطريق الأنبياء: إن الأقسام الثلاثة البرهان والجدل والخطابة هي المذكورة في قوله تعالى: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [النحل:١٢٥][١].

وقال: "والمقصود هنا كلامهم في المنطق فنقول: قوله تعالى: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾، ليس المراد ما يذكرونه من القياس البرهاني والخطابي والجدلي"[٢] ثم ذكر كلاماً طويلاً في الرد عليهم وبيان تهافت هذا القول بما ملخصه: أن الأقيسة التي هي عندهم برهانية لا تفيد قط إلا أمراً كلياً لا يدل على شيء معين، وتلك الكليات غالبا إنما توجد في الأذهان لا في الأعيان، والرسالة النبوية تتلخص في الخبر والأمر، وكلاهما لا يمكن إدراكهما بالقياس المنطقي لا البرهاني ولا غيره[٣].

ومراده رَحِمَهُ ٱللَّهُ بالحذاق أبو حامد الغزالي وأبو عبد الله الرازي رحمهما الله، وقد ذكرا ذلك في كتابيهما القسطاس المستقيم[٤] وشرح الإشارات[٥].

---

(١) الرد على المنطقيين: ٤٤١.

(٢) المصدر السابق.

(٣) انظر: المصدر السابق: ٤٤١، ٤٤٢

(٤) انظر: القسطاس المستقيم: ٦٢، ٦٣، ٦٨.

(٥) انظر شرح الإشارات للرازي: ١/ ١٤.

موقف شيخ الإسلام من القياس البرهاني:

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "والمقصود في هذا كله هو الحد والقياس، والقياس هو المطلوب الأعظم والمطلوب الأعظم، من أنواع القياس هو القياس البرهاني"(١).

ينقسم رد شيخ الإسلام على المنطق إجمالاً إلى قسمين:

القسم الأول: نقض الحد ولواحقه وإبطال مزاعم المنطقيين فيه، وقد نال قسطاً كبيراً من كلام شيخ الإسلام، وقد مضى بيان موقفه منه مستوفىً في فصله.

القسم الثاني: نقض القياس ولواحقه وفروعه وأقسامه، وأحكامه والرد على المنطقيين في شأنه، والمقصود الأخص منه هوالقياس البرهاني، وهذا هو الأهم لعموم فساده وكثرته عند أهل المنطق، وقد أخذ من شيخ الإسلام القسط الأوفر من ردوده على المنطق ونقوضه عليه.

والسبب في اهتمامه بالقياس أكثر من الحد أن الحد تكاد تكون مفسدته نظرية مجردة عن أي عمل أو مفاسد عقدية مباشرة تنتج من الخلل في الحدود، ولا يمكن إثبات ذلك عليهم إلا بطريق اللزوم بخلاف القياس، وخاصة البرهاني منه، فإنه هو سبب فساد عقائدهم، بحيث يمكننا أن نرجع كل فساد في عقائد أهل المنطق والفلسفة إليه، وكذلك جميع ما وقعوا فيه من ضلالات وكفريات.

وقد رده شيخ الإسلام من وجوه كثيرة سوف ألخصها فيما يأتي مسهلاً ما جاء في عبارته من صعوبة، وإذا وجدت لفظه مختصراً وافياً ذكرته برمته، إلا إذا كان طويلاً أو مبثوثاً في مواضع متعددة فإني ألخصه وأكتفي بالعزو إلى موضعه من كتبه وبالله أستعين:

الوجه الأول: اختلاف الفلاسفة فيه وفي غيره من فروع الفلسفة، فأرسطو خالف من قبله، وابن سينا خالف أرسطو في كثير منها، وهكذا، ولو كان كما يزعمونه

---

(١) الرد على المنطقيين: ٤٣٩.

ميزان تصحيح الأفكار لكان ضامناً لائتلافهم بدلاً من أن يكون هو السبب في اختلافهم.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "فإن الفلسفة التي كانت قبل أرسطو وتلقاها من قبله بالقبول طعن أرسطو في كثير منها وبين خطأهم، وابن سينا وأتباعه خالفوا القدماء في طائفة من أقاويلهم المنطقية وغيرها وبينوا خطأهم، ورد الفلاسفة بعضهم على بعض أكثر من رد كل طائفة بعضهم على بعض، وأبو البركات وأمثاله قد ردوا على أرسطو ما شاء الله"[1].

يريد رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن مزاعمهم حول المنطق تسقط إذا وجدناهم أكثر الناس اختلافاً، في حين أن دعواهم تقتضي أن يكونوا أشد الناس ائتلافاً، وهذا يدل دلالة قاطعة على فساد منطقهم.

الوجه الثاني: إن مما يدل دلالة قاطعة على عقم طريق البرهان الذي يسلكونه وبطلانها هذه الآراء التي نقلت عنهم في غاية الشذوذ والبعد عن العقل والفطرة، مثل مقالاتهم في الوجود الإلهي والوجود المطلق الذي لا وجود له إلا في الذهن، وقولهم في الماهية المجردة عن الوجود والمكان المجرد عن الجسم، وقولهم في واجب الوجود بأنه الوجود المقيد بالقيود السلبية أو المجرد عن كل قيد سلبي أو ثبوتي وهم في ذلك شبهوه بالممتنع[2].

الوجه الثالث: أن حقيقته عندهم استدلال بالكلي على الجزئي، وقد علم أن الجزئي أقوى في العلم به من الكلي؛ لوجوده ولإدراكه بالحس، وأما الكلي فهو الجامع المشترك الذي يدرك من تصفح الجزئيات وهو تابع للجزئي، ولا شك أن في ذلك استدلالاً بالأخفى الذي هو الكلي لتوقف إدراكه على الجزئي على الأجلى الذي هو

---

(١) الرد على المنطقيين: ٢٥١.

(٢) المصدر السابق: ٢٠٧.

الجزئي الذي هو موجود محسوس، وهم يعيبون في باب الحدود تعريف الأجلى بالأخفى، وهو في صناعة البرهان أشد عيباً"[1].

الوجه الرابع: أنه لا يمكن الاستدلال بالقياس على خصوص وجود معين، وهم معترفون بذلك وقائلون بأن القياس لا يدل على أمر معين، فيعلم من هذا أن القياس إنما يدل على أمور كلية عامة، وهي لا توجد في الخارج كلية عامة، وإنما توجد على هذه الصفة في الأذهان، فيكون القياس عاجزاً عن إقامة الدليل على الموجودات المحسوسة، وإنما يستدل به على ما ليس موجوداً، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "أن القضايا الكلية العامة لا توجد في الخارج كلية عامة، وإنما تكون كلية في الأذهان لا في الأعيان، وأما الموجودات في الخارج فهي أمور معينة، كل موجود له حقيقة تخصه يتميز بها عمن سواه لا يشاركه فيها غيره، فحينئذ لا يمكن الاستدلال بالقياس على وجود معين، وهم معترفون بذلك وقائلون: إن القياس لا يدل على أمر معين"[2].

الوجه الخامس: أن المطلوب الذي يطلب بالقياس، وهو النتيجة، إما أن يكون معلوماً لديه أو لا.

فالأول - وهو طلب المعلوم - هو النظر في المطلوب لطلب ما يدل عليه ويصححه ويثبته.

والثاني: هو النظر في الدليل المستلزم للنتيجة.

فعلى النظر الأول يكون الناظر مستغنياً عن القياس؛ وذلك لعلمه بالنتيجة، وعلى النظر الثاني يكون النظر في قياس الشمول مثل النظر في قياس التمثيل، وكل ذلك تابع إلى مادة القياس، ثم إن قياس التمثيل يكون في الجزئيات باعترافهم، وهو أولى بالدلالة لتعلقه بالموجودات المعينة المحسوسة، بخلاف الشمول؛ لتعلقها

---

(١) الرد على المنطقيين: ٢٥١.

(٢) المصدر السابق: ٢٨٩.

بالكليات التي لا توجد إلا في الذهن[1].

الوجه السادس: أن مدار ما يثبتونه من العقليات بالقياس البرهاني على الكليات التي لا وجود لها إلا في الذهن، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "والمقصود هنا أن ما يثبتونه من العقليات إذا حققت لم تكن إلا ما يثبت في عقل الإنسان كالأمور الكلية، فإنها عقلية مطابقة لأفرادها الموجودة في الخارج، وكذلك العدد المجرد عن المعدود، والمقدار المجرد عن المقدور"[2].

الوجه السابع: أن الناس جميعهم من الأمم السابقة واللاحقة والسلف الصالح من الصحابة والتابعين كانوا مستغنين في استنتاجاتهم وتصوراتهم وحواراتهم واحتجاجاتهم عن القياس البرهاني، وكانوا على غاية من الاستقامة في الفكر والعلم، ولم يعلم أن أحداً منهم كان يستعمل القياس المنطقي البرهاني[3].

الوجه الثامن: أن الناس في استدلالهم فطريون تابعون فيه لمقتضى الفطرة، فلابد للناس من الاستدلال، وهو ملاحظة الدليل للوصول إلى المدلول، سواء أعبروا عن ذلك أم لا ؟ وسواء أسلكوا في ذلك التنقل اصطلاح أهل المنطق والكلام وغيرهم أم لا ؟ وهم في عامتهم مستغنون عن هذه الطرائق والمصطلحات[4].

الوجه التاسع: أن غايتهم من برهانهم التوصل إلى معرفة المعلوم الذي لايقبل التغير والاستحالة، أو الذي إليه منتهى الوجود، وهم لم يصلوا إلى ذلك، بل عجزوا مع برهانهم، فمثلا: الوجود مستغن في معرفته عن الحد لظهوره، فليس مطلوباً بل المطلوب معرفة أقسامه، كالواجب والممكن والجوهر والعرض والعلة والمعلول،

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين: ٣٩٦-٣٩٧-٣٩٨.

(٢) المصدر السابق: ٣٥٤.

(٣) انظر: المصدر السابق: ١٧٩.

(٤) انظر: المصدر السابق: ١٢٠، ١٧٩

وهذه الأقسام عامتها موجودة في هذا العالم، وهذا مما يقبل التغير والاستحالة، فقد أظهر برهانهم عجزه عن تحصيل أهم المطالب عندهم، وهي الوجود وأقسامه، فهو عما سواه أعجز[(١)].

الوجه العاشر: أنهم أخطأوا في كثير مما توصلوا إليه ببراهينهم، فمثلاً عامتهم يقولون بقدم العالم، ونحن نعلم يقيناً من الرسل: أن هذا العالم قبله عالم منه خلق، وأنه سوف يستحيل يوم القيامة، وهذا ينبئ أن غاية ما عندهم من الأحكام الكلية ليست مطابقة للحق، بل هي جهل لا علم[(٢)].

الوجه الحادي عشر: أن استعمال القياس البرهاني في الإلهيات باطل من جهة أن مبناه على الأمور المشتركة، والله تعالى لا يشترك معه شيء في شيء، ولأنه يلزم منه تساوي الأفراد في المعنى الكلي[(٣)].

الوجه الثاني عشر: أنه لا يفيد شيئاً من الموجودات، بل كل ما يفيده هو مقدرات ذهنية لا وجود لها في الخارج، وتلك هي الكليات التي يشترط وجودها فيه عندهم[(٤)].

الوجه الثالث عشر: أنه لا يمكن إثبات وجود واجب الوجود بالقياس البرهاني، لأن وجوده معين، ومادة القياس البرهاني هي الكليات ونتائجه كذلك، وكذلك العقول العشرة على وصفهم، وهي موجودة وجوداً معيناً، فلا يمكن إثبات هذه الأمور بالقياس البرهاني[(٥)].

الوجه الرابع عشر: أن العلم الأعلى عندهم الذي هو الفلسفة الأولى والحكمة

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين: ١٨١-١٨٢.

(٢) انظر: المصدر السابق: ١٩٠.

(٣) انظر: المصدر السابق: ١٩٣.

(٤) انظر: المصدر السابق: ١٦٦.

(٥) انظر: المصدر السابق: ١٦٧.

العليا (علم ما بعد الطبيعة) موضوعه الوجود الكلي، والكلي إما أن ينقسم إلى أجزائه أو جزئياته، وكلها لا تصدق هنا، لأن الكلي لا وجود له في سوى الذهن، فأحكامهم الكلية المبنية على القياس البرهاني لا توصل إلى شيء موجود أصلاً، فلا يدخل واجب الوجود الذي هو متعين في أحكام هذا القياس، وهذا دليل على غاية بطلان القياس البرهاني[1].

الوجه الخامس عشر: أن غاية ما يثبتونه في مطالبهم العالية هو إثبات وجود مطلق مشترك بين جميع الأشياء كالشيء والماهية والذات والحقيقة وغيرها من الأشياء العامة، والعلم بها ليس علماً بشيء موجود، وليست إلا خيالاً في الذهن[2].

الوجه السادس عشر: أن مايثبتونه بقياسهم في مسألة واجب الوجود إنما هو أمر كلي لا يختص بالرب تعالى حتى قد يجعلونه مجرد الوجود، فهذا إذا كان في واجب الوجود الذي هو أهم مطلب، فما بالك بباقي المطالب الإلهية؟ وهذا يدل دلالة قاطعة على فساد قياسهم مطلقاً[3].

الوجه السابع عشر: أن القياس إما أن تدرك به الأمور الكلية أو الجزئية، فأما الجزئية المعينة فلا يحتاج في معرفتها إلى قياس، بل قد تعلم بلا قياس أو بقياس التمثيل، وأما الأمور الكلية فلا فائدة من إدراكها؛ لأنه لا وجود لها إلا في جزئياتها، وإذا أدركت من حيث جزئياتها عاد الأمر إلى الجزئيات، وحكمها قد تقدم، فعلم استغناء الناس عن القياس[4].

الوجه الثامن عشر: أن الكلام في القياس البرهاني كالكلام في الحد الحقيقي،

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين: ١٦٨، ١٧٢.

(٢) انظر: المصدر السابق: ١٧٢-١٧٣.

(٣) انظر: المصدر السابق: ١٩٧.

(٤) انظر: الانتصار: ٣٣٥.

فكما أن الحد الحقيقي يعتمد في وجوده على الكليات، كذلك القياس البرهاني، فكما يبطل الأول لعدم وجود الكليات في الخارج، فكذلك الثاني يبطل لبطلان وجود مواده، وهي الكليات[(١)].

الوجه التاسع عشر: أنهم جعلوا الكليات التي يدور عليها القياس أساساً؛ دفعاً للدور اللازم على إثباتها بقياس آخر، وهذا الأساس هو الكليات البديهيات، فإذا وجد من الكليات ما هو مستغن عن القياس، وهو أساس ابتناء الأقيسة، علم استغناء جميع الكليات المدركة عن القياس؛ لأن ما يجوز في علم كلي يجوز في الآخر، وإلا فالتعريف تحكم[(٢)].

الوجه الموفي العشرين: أنك لا تجد أحداً من بني آدم يريد أن يعلم مطلوباً بالنظر ويستدل عليه بقياس برهاني يعلم صحته، إلا ويمكنه العلم به بدون ذلك القياس البرهاني المنطقي[(٣)].

الوجه الحادي والعشرون: أن قياسهم البرهاني المزعوم لا يحتاج إليه لا في السمعيات ولا في العقليات، فالسمعيات مستغنية بنفسها عنه، والعقليات لا تحتاج إلى شروطه وتطويله وتعقيده[(٤)].

الوجه الثاني والعشرون: أن بعضهم اعترف في آخر عمره بعدم نفع الطريقة البرهانية، وأنها لاتفيد شيئاً، كما حكى ذلك شيخ الإسلام بسنده إلى الخونجي[(٥)]

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين: ٣٣٨.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٣٣٨-٣٣٩.

(٣) انظر: الرد على المنطقيين: ١٥١.

(٤) انظر: المصدر السابق: ١٥٤.

(٥) محمد بن ناماور بن عبدالملك الخُونجي، أبو عبدالله، أفضل الدين القاضي الشافعي أمام زمانه في المعقولات، ألف (الموجز)في المنطق، و(كشف الأسرار عن غوامض الأفكار)في المنطق كذلك، توفي: ٦٤٦هـ، انظر: طبقات الشافعية الكبرى: ٨/ ١٠٥، شذرات الذهب: ٥/ ٢٣٦.

إمام المنطقيين في زمانه.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "ولهذا حدثونا بإسناد متصل عن فاضل زمانه في المنطق وهو الخونجي صاحب (كشف أسرار المنطق) و(الموجز) وغيرهما: أنه قال عند الموت: أموت وما عرفت شيئاً إلا علمي بأن الممكن يفتقر إلى المؤثر، ثم قال: الافتقار وصف سلبي، فأنا أموت وما عرفت شيئاً، وكذلك حدثونا عن آخر من أفاضلهم، فهذا أمر يعرفه كل من خبرهم ويعرف أنهم أجهل أهل الأرض بالطرق التي تنال بها العلوم العقلية والسمعية... مع كثرة تعبهم في البرهان الذي يزعمون أنهم يزنون به العلوم"[(١)].

الوجه الثالث والعشرون: أنهم يُسألون: بماذا عرفتم أن ذلك الحكم الذي في النفس علم؟ وليس ظناً ولا جهلاً، فإن قالوا بالبديهة والضرورة كان هذا إقراراً منهم أن هذه القضايا تعلم بالبديهة، وذلك يعني عدم احتياجها إلى قياس؛ لأن البديهي لا يحتاج إلى دليل.

وليس المراد حصر هذه الوجوه التي أبطل بها شيخ الإسلام القياس البرهاني بقدر ما أن المراد تأكيد معنى رفضه لهذا القياس المزعوم، وأنه لم يرفضه بسبب دلالته، ولا لسبب كونه يلزم عنه شيء من الحق، بل بسبب دعواهم فيه ما ليس حقاً، كقولهم بانحصار الاستدلال اليقيني فيه، أو عدم قيام الدليل في المطالب الإلهية إلا من جهته.

ويمكن إجمال هذه النقوض جميعها في أقطاب خمسة هي التي عليها مدار أدلة شيخ الإسلام كلها وهي:

١) استغناء الناس جميعهم في استنتاجاتهم واحتجاجاتهم عن القياس البرهاني.

٢) أن الأنبياء وجميع أتباعهم لم يتبعوا هذا النوع من الميزان.

٣) أن مبناه على الكليات التي لا وجود لها إلا في الذهن.

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين: ١٥٥، ١٥٦.

٤) اختلاف الفلاسفة في معارفهم الإلهية، ولو كان ميزاناً صحيحاً لوحد بينهم بدل أن يكون سببا في تفرقهم واختلافهم.

٥) مساواته لغيره من الأدلة، فما يمكن أن يتوصل إليه بواسطته يمكن الوصول إليه بواسطة قياس التمثيل أو غيره من أنواع الأدلة.



المبحث الثاني

حقيقة قياس التمثيل وموقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ منه

ويحتوي على ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: حقيقة قياس التمثيل.
- المطلب الثاني: موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ منه.
- المطلب الثالث: موقف شيخ الإسلام من أشهر القواعد المتفرعة عنه (قياس الغائب على الشاهد)

* * * * * * * *

المطلب الأول: حقيقة قياس التمثيل[1]

أولاً: تعريفه:

قال ابن سينا " وأما التمثيل فهو الذي يعرفه أهل زماننا بالقياس، وهو: أن يحاول الحكم على شيء بحكم موجود في شبيهه، وهو حكم على جزئي بمثل ما في جزئي آخر يوافقه في معنىً جامع"[2].

وقال الغزالي: "وهو الذي تسميه الفقهاء قياساً ويسميه المتكلمون رد الغائب إلى الشاهد، ومعناه أن يوجد حكم في جزئي معين واحدٍ فينقل حكمه إلى جزئي آخر يوافقه في معنى جامع"[3].

قال القاضي الساوي: "وهو الحكم على جزئي لوجوده في جزئي آخر معين أو جزئيات أخر لمشابهة بينهما"[4].

وعلى مثل هذا التعريف درج جميعهم، وغايته حمل جزئي على جزئي أو الاستدلال بجزئي على جزئي لجامع أو علة مشتركة بينهما، وهو من بين الأقيسة التي اشترك في استعمالها ثلاثة أصناف من أرباب الفنون:

- الفقهاء، وقد تقدم تعريفهم، وهو قريب من هذا المذكور.
- المنطقيون، وهو المذكور هنا.
- المتكلمون، وليس لهم تعريف خاص، بل يعرفونه تارة بتعريف أهل الفقه،

(١) انظر: منطق ابن زرعة: ١٩٧، شرح الإشارات للرازي: ١/ ٢٧٥، أبكار الأفكار: ١/ ٢١٠، التعريفات: ١٣٠، كشاف اصطلاحات الفنون: ١/ ٥٠٦.

(٢) الإشارات: ١/ ٣٦٨.

(٣) معيار العلم: ١١٩.

(٤) البصائر النصيرية: ١٣٤.

وتارة بتعريف أهل المنطق[(١)].

وعلى العموم فالمؤدى واحد، إلا أن المتكلمين لا يعرف عنهم إلا بقياس الغائب على الشاهد، وهو من أمثلته، وقد جرى في استعمال بعضهم له ما يفهم أنه يعتبره لقبا له، كما صرح بذلك أبو حامد الغزالي إذ يقول: "ويسميه المتكلمون رد الغائب إلى الشاهد"[(٢)].

ولا يختلفون فيه إلا في التطبيقات، إذ كل ينزل تطبيقاته بما يقتضيه فنه، ويتجلى ذلك واضحاً في الأمثلة التي يوردونها لبيانه.

فالمنطقيون يمثلون بنحو قولهم: "فالسماء محدثة لمشابهتها البناء في الجسمية، والبناء محدث"[(٣)].

والفقهاء يمثلون بنحو "قياس الضرب على التأفيف بالنسبة للوالدين"[(٤)].

والمتكلمون يمثلون بنحوقولهم: "السماء محدثة لكونها متشكلة كالبيت"[(٥)].

وقد اختلفوا أيضاً في تسمية بعض شروطه وبعض متعلقاته، وهذا طبيعي في اختلاف العلوم، وسيأتي التنبيه على طرف منه.

ثانياً: خصائص قياس التمثيل:

وهذه بعض المسائل التي لابد من معرفتها لتكميل تصور حقيقة قياس التمثيل، أرى أن من المناسب ذكرها في هذا المكان وهي: أقسامه، وشروطه، وإفادته اليقين،

---

(١) انظر: على سبيل المثال: أبكار الأفكار: ١/ ٢١٠.

(٢) معيار العلم: ١١٩.

(٣) البصائر النصيرية: ١٣٤.

(٤) المحصول: ٥/ ٢٣.

(٥) شرح الإشارات للرازي: ١/ ٢٨٥، وشرح الإشارات للطوسي: ١/ ٣٦٩.

وعلاقته بالقياس الشمولي المنطقي، وقد آثرت أن أسميها بالخصائص حتى ينضم بعضها إلى بعض في موضع واحد:

أولاً: أقسامه:

بعد البحث والنظر في كتب أهل المنطق والكلام وأهل الأصول وجدت أنهم قد قسموا قياس التمثيل إلى عدة أقسام باعتبارات ثلاثة، ونظراً للتداخل الحاصل بين القائلين بهذه التقسيمات من أئمة هذه العلوم فقد ذكرت جميع ذلك مع التمييز بين القائلين:

الأول: باعتبار دلالته على اليقين وعلى غيره قد قسموه إلى قسمين:(١)

١) التام: وهو الذي علمت فيه العلة بالدليل القاطع، أو أن تكون العلة فيه بديهية لا تحتاج إلى دليل، وهذا عند المنطقيين يفيد اليقين(٢).

٢) غير التام: وهو ما نقص فيه العلم بالعلة عن رتبة المتقدم، كأن تكون العلة عدمية، أو تكون معدومة أصلاً، فهذا عندهم لا يدل على اليقين، بل على الظن وما دونه، إلى أن تكذب فيه قضاياه(٣).

الثاني: باعتبار قوة الحكم في الفرع أو الأصل قد قسموه إلى ثلاثة أقسام:(٤)

١) قياس الأولى: وهو الذي يكون الحكم في فرعه أولى وأقوى منه في أصله.

وسيأتي الكلام عليه في مبحث مفرد له لأهميته عند شيخ الإسلام وأصالته عنده

---

(١) انظر: شرح الإشارات للطوسي: ١/ ٣٦٩.

(٢) البصائر النصيرية: ١٣٤.

(٣) المصدر السابق.

(٤) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج: ٦/ ٢٢٣٦

وترجيحه إياه على ما سواه من الأقيسة العقلية[1].

٢) قياس التساوي: وهو الذي يستوي فيه الأصل والفرع في الحكم والعلة.

٣) قياس الأدون: وهو الذي يكون فيه الحكم في الأصل أولى وأقوى من الفرع، وهو عكس قياس الأولى المتقدم.

الثالث: باعتبار العلة وقوة جلبها للحكم إلى الفرع، قد قسموه إلى ثلاثة أقسام أيضاً[2].

١) قياس العلة: وهو ما كان العلة فيه موجبة للحكم، وهذا لا يحسن تخلف الحكم فيه عن الفرع، كقياس الضرب على التأفيف للوالدين بعلة الإيذاء، وهو من الصور التي قيل: إنها تفيد اليقين.

٢) قياس الدلالة: قال الجويني: " وهو الاستدلال بأحد النظيرين على الآخر، وهو أن تكون العلة دالة على الحكم، ولا تكون موجبة للحكم، مثل وجوب الزكاة في مال الصبي قياساً على وجوبها في مال البالغ بجامع أنه دفع لحاجة الفقير".

٣) قياس الشبه: وهوأن يكون الفرع مترددا بين أصلين فيلحق بأكثرهما شبهاً، كالعبد المقتول يشبه سائر المملوكات في الحكم، فتلزم قيمته على القاتل، حملا له على المبيعات، ويشبه الحر في الصورة، لكنه بالمال أشبه بدليل أنه يباع ويورث.

ومن أنواعه أيضاً: قياس الغائب على الشاهد، وهو الذي اشتهر بين المتكلمين حتى لا يكاد يعرف قياس التمثيل في استعمالهم إلا من قِبل هذا النموذج منه، وسيأتي الكلام عليه في مطلبه إن شاء الله[3].

---

(١) انظر نص الرسالة: (٣١٩).

(٢) انظر: الورقات بشرح ابن إمام الكاملية: ٢١١-٢١٢، وبشرح جلال الدين المحلي: ٢١٨ وما بعدها.

(٣) انظر نص الرسالة: (٢٤٥).

ثانياً: شروطه:[1]

اتفق المستعملون للقياس التمثيلي من المنطقيين والفقهاء والمتكلمين على أنه لا يكون قياساً من هذا النوع إلا إذا توافرت فيه أربعة شروط:

أولها: الشبيه، ويسميه الفقهاء: الأصل، والمتكلمون في غالب استعمالهم يسمونه: (الشاهد) أخذاً له من قولهم: (قياس الغائب على الشاهد) لكونه؛ أشهر مثال عندهم من الأقيسة التمثيلية.

ثانيها: الحد الأصغر، ويسميه الفقهاء: الفرع، والمتكلمون يسمونه: الغائب لما تقدم ذكره.

ثالثها: الحد الأوسط وقد اتفق الفقهاء والمتكلمون على تسميته: بالعلة أو الجامع أو ما أشبه ذلك مما يحمل نفس المعنى من العبارات، كما سماه بعض المتكلمين: القدر المشترك.

رابعها: الحد الأكبر ويسميه الفقهاء والمتكلمون: الحكم.

ثالثاً: إفادته اليقين:

توافق[2] المتكلمون مع أهل المنطق في أن هذا النوع من القياس لا يفيد اليقين، وعلى ذلك جرى كلامهم دون تفصيل، واحتجوا بمثل قولهم: ليس من ضرورة اشتراك أمرين فيما يعمهما اشتراكهما فيما حكم به على أحدهما[3]، إلا ما جاء في كلام بعضهم من استثناء بعض صوره وقولهم: أنها تفيد اليقين، منها:

(١) البصائر النصيرية: ١٣٤، شرح الطوسي على الإشارات: ١/ ٣٦٩، الرد على المنطقيين: ٢٠٤، النبوات: ٢/ ٧٥٣.

(٢) انظر: نهاية العقول: ١/ ١٣٣، أبكار الأفكار: ١/ ٢١٠، والرد على المنطقيين: ٢٠٩.

(٣) شرح الإشارات للطوسي: ١/ ٣٧٠.

• إذا عرفت علته معرفة يقينية، قال الساوي: "ولعمري إن بان كونه علة أمكن رده إلى البرهانيات"[1].

• أن تكون مقدماته يقينية، وقد خالف الأكثر كما تقدم الإشارة إليه فصرحوا أنه لا يفيد اليقين مطلقاً.

رابعاً: علاقته بقياس الشمول:

وقدصرح بعضهم[2] بأن هذا القياس ليس هو إلا القياس المنطقي المعروف لكن تغيرت عبارته أي صورته اللفظية، وحجته في ذلك أنه لا يمكن أن يوجد قياس من هذا النوع إلا ويمكن جعله قياساً منطقياً شمولياً، وذهب إلى هذا شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وسأذكره قريباً في بيان موقفه منه إن شاء الله.

خامساً: حجيته في المطالب الإلهية:

ذهب جمهور المنطقيين ومعهم المتكلمون إلى عدم جواز استعمال قياس التمثيل في المطالب الإلهية، وذهب بعضهم إلى جواز ذلك بشرط دلالته على اليقين، وقد استثنى المتكلمون نوعاً واحداً منه، وهو قياس الغائب على الشاهد، وحددوا له مجالات الاحتجاج به، وسيأتي الكلام عليه قريباً في مطلبه إن شاء الله.



(١) البصائر النصيرية: ١٣٤.

(٢) الرد على المنطقيين: ٢١٠.

المطلب الثاني: موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ منه

تحدث شيخ الإسلام عن قياس التمثيل في مختلف السياقات كما تحدث عن قياس الشمول، وكان من حديثه فيه أن شرحه وبين معناه الذي يقصده والمعنى الذي يقصده المنطقيون وغيرهم.

كما أنه بين بعض أحكامه وخصائصه كما هي في مذهبه واختياره، وكما هي في مذهب غيره، وتتبع الأقوال المخالفة لقوله بالنقد وبيان وهائها وضعفها ومخالفتها لمذهب السلف والأئمة.

ومعلوم أن شيخ الإسلام إذ يتوجه إلى أمر بالنقد فإنه لا يتوجه إليه قاصدا إبطاله لأجل نسبته إلى فلان معين أو طائفة مخالفة له، بل غالباً - وهذا الحكم بحسب استقرائي لكثير من المسائل التي نقض فيها مخالفيه -إنما ينقضه من أجل ما علق به من الفساد وخاصة إذا تعلق الأمر بالمطالب الإلهية التي الواجب فيها عنده أن لا تؤخذ بالآراء، وأن لا تتحكم في إثباتها ونفيها العقول والأوهام، وهذا ما فعله في نقده لقياس التمثيل، فقد بين الصواب فيه من جهة صحته ووقوعه، ومن جهة دلالته على العلم ونقيضه، ومن جهة مقارنته مع قياس الشمول، ومن جهة استعماله في المطالب الإلهية.

وسيكون كلامي في بيان موقفه متجهاً إلى توضيحه من خلال هذه النقاط التي نبهت عليها:

أولاً: حقيقة قياس التمثيل عند شيخ الإسلام:

تنوعت عبارات شيخ الإسلام في الكشف عن حقيقة قياس التمثيل، وتنوعها هذا إنما هو تلوين في العبارة موجبه ما سأنبه عليه بعد نقل نصوصه في ذلك، وليس هو من باب التناقض ولا التباين كما سيأتي.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "هو انتقال الذهن من حكم معين إلى حكم معين لاشتراكهما في ذلك المعنى المشترك الكلي؛ لأن ذلك الحكم يلزم ذلك المشترك الكلي"[(١)].

وقال أيضاً: "وقياس التمثيل هو اشتراك الجزئين في علة الحكم"[(٢)].

وقال أيضاً: "وأما قياس التمثيل فهو الحكم على شيء بما حكم به على غيره بناءً على جامع مشترك بينهما"[(٣)].

ويلاحظ أن شيخ الإسلام لم يلتزم في تعريفه بما تقتضيه اصطلاحات أهل المنطق أو الأصول أو غيرهم، بل فسره وعرفه بما ظهر له أنه يميزه، وهذا ما يقتضيه مذهبه في الحد والتعريف كما تقدم تقريره[(٤)]، ولعل بعضاً ممن شدا شيئاً من المنطق اليوناني يستعجل ويحكم على هذه التعريفات بالتباين أو التناقض أو القصور عن كشف الحقيقة، وليس الأمر كما ظن؛ إذ إن شيخ الإسلام قصد في تلوين العبارة المبالغة في بيان حقيقة الحد بحسن عرضها من مختلف الوجوه، وذلك بلفته النظر إلى ثلاثة أمور، من أحاط بها عرف قياس التمثيل معرفة برهانية وجدلية.

الأمر الأول: الترتيب الواقع للذهن في اقتناص المحمولات من خلال مروره بالمعلومات، وهذا ما ينبئ عنه التعريف الأول.

الأمر الثاني: التنبيه إلى أهمية الاشتراك بالنسبة إلى جزئي قياس التمثيل - المقيس والمقيس عليه - في الحكم، أو في علته؛ ليخلص من بين ذلك إلى بيان وجه تماثله مع قياس الشمول، كما سيأتي التنبيه إلى طرف منه، وهذا ما يفهم من سباق التعريفات المذكورة ولحاقها، وخاصة منها التعريف الثاني.

---

(١) الرد على المنطقيين: ١٦٢.

(٢) المصدر السابق: ٢٠٤.

(٣) المصدر السابق: ٢١٠.

(٤) انظر: الفصل السابق.

الأمر الثالث: أنه لحظ الأمر من جهة الحكم وأهميته وعلاقته بالجزئين، ومعلوم أن مذهبه في التعريف أنه يكتفي بما يميز دون تعقيد في العبارة أو تطويل لها.

وعلى العموم فإن كل ما تقدم من الصيغ التي ذكرها في تعريف قياس التمثيل جميعها محصلة للمقصد الأعظم من التعريفات الذي هو التمييز.

ويمكن أن يقال أيضاً: إن السياقات الجدلية التي تظهر جلية في أسلوب شيخ الإسلام وفي سباق كلامه ولحاقه هي السبب الأعظم في تنوع العبارات.

والخلاصة أن تعريفات شيخ الإسلام لقياس التمثيل تدور حول هذه الأمور الثلاثة المتقدمة، والتي هي باختصار:

- جزآه والعلاقة بينهما.
- الاشتراك الواقع بينهما وعلته.
- الحكم الذي أوجبته علة الاشتراك، وهو النتيجة والغاية من قياس التمثيل.

هذا وقد خالف شيخ الإسلام المنطقيين وغيرهم في تعريفه في كثير من المسائل، ومن أبرزها ذكره للاشتراك، وذلك ينبئ أن مفهوم الاشتراك واسع عنده، يشمل الاشتراك في الجنس والنوع والعلة وغيرها، وأما المنطقيون فلم يذكروا الاشتراك؛ لأنه عندهم ناشيء من مفهوم الكلية والاندراج تحتها، وذلك من خصائص قياس الشمول.

❖ وها هنا مسائل أحببت الإشارة إليها في هذا الموضع لكونه أوفق لها وهي من فروع بيان حقيقة قياس التمثيل عند شيخ الإسلام:

الأولى: أن شيخ الإسلام يختار من بين الخلاف في عبارة القياس: هل تدل بالحقيقة على قياس الشمول أو قياس التمثيل؟، كما ذهب إلى كل ذاهب، أو أنها تطلق بالحقيقة عليهما معاً؟، وهو ما اختاره رَحِمَهُ ٱللَّهُ ونسبه إلى جمهور العقلاء، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "ولهذا لما تنازع الناس في مسمى القياس فقيل: قياس الشمول أحق بذلك من قياس

التمثيل، كما يقوله ابن حزم وطائفة، وقيل: بل قياس التمثيل أحق باسم القياس من قياس الشمول، كما يقوله أبو حامد وأبو محمد المقدسي وطائفة، وقيل بل اسم القياس يتناول القسمين جميعاً كان هذا القول أصوب"[(١)].

الثانية: رد شيخ الإسلام تعريف قياس التمثيل بما لفظه: (استدلال بجزئي على جزئي)، ومنع أن يكون هناك استدلال بجزئي على جزئي قبل معرفة علة الحكم والاشتراك؛ لأنها في الحقيقة هي التي يؤخذ منها الدليل، وليس الجزء مجرداً، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وأما قولهم في التمثيل: إنه استدلال بجزئي على جزئي، فإن أطلق ذلك وقيل: إنه استدلال بمجرد الجزئي على الجزئي فهو غلط، فإن قياس التمثيل إنما يدل بحد أوسط، وهو اشتراكهما في علة الحكم أو دليل الحكم"[(٢)].

الثالثة: يرى شيخ الإسلام أنه لا فرق بين قياس الشمول والتمثيل في غير الصورة، وأن قياس التمثيل سابق لقياس الشمول في الوجود في الذهن، بحيث يتوقف عليه قياس الشمول في كثير من تركيباته، منها أن الكلي لا يعرف حتى تعرف أجزاؤه، وأجزاؤه لا تعرف إلا بقياس التمثيل، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وبأي صورة ذهنية أو لفظية صور الدليل فحقيقته واحدة، وإنما يعتبر في كونه دليلا هو كونه مستلزما للحكم لازما للمحكوم عليه، فهذا هو جهة دلالته سواء صور قياس شمول وتمثيل أو لم يصور كذلك... إذا أخذ قياس الشمول في مادة معلومة بينة لم يكن فرق بينه وبين قياس التمثيل، بل قد يكون التمثيل أبين، ولهذا كان العقلاء يقيسون به"[(٣)].

وقال أيضا: "ما أمكن إثباته بقياس الشمول كان إثباته بالتمثيل أظهر"[(٤)].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية: ٣/ ٥٠٠.

(٢) الرد على المنطقيين: ٢٠٤.

(٣) المصدر السابق: ١١٩، ١٢٠.

(٤) المصدر السابق: ٢١٧.

وقال أيضا: "وإذا قيل: إن من الناس من يعلم بعض الأعيان الخارجية بهذا القياس فيكون مبناه على قياس التمثيل الذي ينكرون أنه يقيني، فهم بين أمرين إن اعترفوا بأن قياس التمثيل من جنس قياس الشمول ينقسم إلى يقيني وظني بطل تفريقهم، وإن ادعوا الفرق بينهما وأن قياس الشمول يكون يقينيا دون التمثيل منعوا ذلك وبين لهم أن اليقين لا يحصل في مثل هذه الأمور إلا أن يحصل بالتمثيل، فيكون العلم بما لم يعلم من المفردات الموجودة في الخارج قياسا على ما علم منها، وهذا حق لا ينازع فيه عاقل"[1].

وقال أيضا: "وأما إثباته بقياس الشمول دون التمثيل فممتنع، فلا يمكن أحدا أن يثبت قضية كلية بقياس شمول إلا وإثباتها بالتمثيل أيسر وأظهر، وإن عجز عن إثباتها بالتمثيل فعجزه عن إثباتها بالشمول أقوى وأشد"[2].

وقال أيضا: " وقياس التمثيل الصحيح أولى بإفادة المطلوب علما كان أو ظنا من مجرد قياس الشمول، ولهذا كان سائر العقلاء يستدلون بقياس التمثيل أكثر مما يستدلون بقياس الشمول، بل لا يصح قياس الشمول في الأمر العام إلا بتوسط قياس التمثيل، وكل ما يحتج به على صحة قياس الشمول في بعض الصور فإنه يحتج به على صحة قياس التمثيل في تلك الصورة"[3].

وقال: "وصيغ التمثيل هي الأصل، وهي أكمل، والميزان القدر المشترك، وهو الجامع، وهو الحد الأوسط"[4].

---

(١) الرد على المنطقيين: ٣١٧.

(٢) المصدر السابق: ٢١٨.

(٣) المصدر السابق: ٢٣٣.

(٤) المصدر السابق: ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٦٤، ٣٨٣.

ثانياً: حجية قياس التمثيل عند شيخ الإسلام:

قياس التمثيل هو قياس مستعمل في كثير من العلوم كالمنطق والأصول والفقه وغيرها، وقد اختلفوا في حجيته في هذه العلوم كلها، وبعض الخلاف يرجع إلى الخلاف في كونه مفيداً للظن أو اليقين، وقد علم شيخ الإسلام جميع المذاهب فيه واختار مذهباً تفصيلياً، ولبيانه أنقل بعض نصوصه ثم أعلق عليها بما يعد تلخيصاً لمذهبه.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "والله تعالى له المثل الأعلى فلا يجوز أن يقاس على غيره قياس تمثيل يستوي فيه الأصل والفرع، ولا أن يقاس مع غيره قياس شمول تستوي أفراده في حكمه، فإن الله سبحانه ليس مِثلا لغيره ولا مساوياً له أصلاً، بل مثل هذا القياس هو ضرب الأمثال لله، وهو من الشرك والعدل بالله، وجعل الند لله، وجعل غيره له كفؤاً وسمياً، وهم مع هذا كثيرو البراءة من التشبيه والذم له، وهم في مثل هذه المقاييس داخلون في حقيقة التمثيل والتشبيه والعدل بالله وجعل غيره له كفؤاً وندّاً وسمياً، كما فعلوا في مسائل الصفات والقدر وغير ذلك"[(١)].

وقال أيضاً: "وأعظم المطالب العلم بالله تعالى وأسمائه وأفعاله وأمره ونهيه، وهذا كله لا تنال خصائصه لا بقياس الشمول ولا بقياس التمثيل: فإن الله تعالى لا مثل له فيقاس به ولا يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها"[(٢)].

وقال: "فقياس التمثيل في الحسيات وكل شيء، إذا علمنا أن هذا مثل هذا علمنا أن حكمَه حكمُه، وإن لم نعلم علة الحكم، وإن علمنا علة الحكم استدللنا بثبوتها على ثبوت الحكم، فبكل واحد من العلم بقياس التمثيل وقياس التعليل يعلم الحكم"[(٣)].

(١) بيان تلبيس الجهمية: ٢/ ٣٤٧-٣٤٨.

(٢) درء تعارض العقل والنقل: ٧/ ٣٢٢.

(٣) مجموع الفتاوى: ٩/ ٢١.

وقال: "ولكن قياس التمثيل في حق الله تعالى لم يسلكه أحمد، لم يسلك فيه إلا قياس الأولى، وهو الذي جاء به الكتاب والسنة، فإن الله لا يماثل غيره في شيء من الأشياء حتى يتساويا في حكم القياس، بل هو سبحانه أحق بكل حمد وأبعد عن كل ذم"(1).

وهذه النصوص المتقدمة كافية وكاشفة تمام الكشف عن موقف شيخ الإسلام من قياس التمثيل، ولكن لا بأس من تلخيصها في عبارات مختصرة مجملة مستخلصة.

- إن قياس التمثيل حجة في غير المطالب الإلهية، سواء كان الاحتجاج به في الفقهيات أو العقليات أو الطبيعيات أو غيرها، وسواء كان مفيداً للظن أو اليقين، ولا فرق عنده بين ذلك كله.

- ومن الواضح الجلي الذي لا شك فيه ولا شبهة أن شيخ الإسلام يمنع قياس التمثيل في المطالب الإلهية بجميع أنواعه ومراتبه، ولا يفرق بين شيء منها سوى ما استثناه من ما سماه بقياس الأولى، وسيأتي الكلام عليه في مبحث خاص به نظراً لأهميته في منهج ابن تيمية الاستدلالي في العقائد وغيرها.

- أن حجته في منع استعمال قياس التمثيل في المطالب الإلهية هي ما يتضمنه ذلك القياس من التمثيل والمشابهة والمشاركة المنفية كلها عن الله تعالى قطعاً بالنقل والعقل والإجماع.

ثالثاً: علاقة قياس التمثيل بقياس الشمول:

حاول شيخ الإسلام أن يبرز هذه العلاقة وأكد على ذلك في كلامه، ولا شك أن معرفتها مما يزيد موقفه من القياسين جلاء ووضوحاً، فقد ركز على بيانها كثيراً في عدة نصوص، وكان تركيزه أكثر على علاقة الاجتماع دون علاقة الفرق التي اهتم ببيانها أهل المنطق، وكانت من أبرز الأشياء عندهم التي أدت بهم إلى اعتبار قياس الشمول

(1) درء تعارض العقل والنقل: ٧/ ١٥٤.

برهانياً دالا على اليقين، والتمثيل خطابياً أو جدلياً دالاً على الظن أو ما دونه، فمن مقاصد شيخ الإسلام نفي هذه الفروق، وأن هذين القياسين لا فرق بينهما في سوى الترتيب الصوري كما تقدمت الإشارة إليه، وهذه العلاقة عنده تتجلى فيما يلي:

• علاقة تلازم بحيث لا يصاغ قياس شمول من مادة إلا أمكن صوغ قياس التمثيل منها بشروطه كاملة، وفي هذا يقول: "وحقيقة الأمر أن القياسين متلازمان، فكل قياس شمول هو متضمن لتمثيل، وكل قياس تمثيل هو متضمن لشمول، فإن القائس قياس التمثيل لابد أن يعلق الحكم بالوصف المشترك، فإذا قال: النبيذ المسكر حرام؛ لأنه مسكر، فكان حراماً كخمر العنب، فقد علق التحريم بالسكر، ولابد له من دليل على تعليق الحكم بذلك الوصف المشترك، إما بنص أو إجماع أو غير ذلك من الطرق الدالة على أن الحكم معلل بذلك الوصف المشترك بين الأصل والفرع...ثم إذا أراد أن يصوغ قياس شمول قال: النبيذ مسكر، كل مسكر حرام، ولابد له من إثبات هذه القضية الكبرى، وهو قوله: كل مسكر حرام، كما يحتاج الأول إلى إثبات كون المسكر هو مناط التحريم، والذي جعله الأول مناط الحكم جعله الثاني الحد الأوسط المتكرر في المقدمتين... وكل من القياسين يتضمن حكماً عاماً كلياً، ولهذا اتفق أرباب القياس الشمولي على أنه لابد فيه من قضية كلية، واتفق أرباب القياس التمثيلي على أنه لابد فيه من مشترك بين الأصل والفرع، والمشترك هو الكلي"[(١)].

• أنهما يجتمعان في بعض الأقيسة المشهورة مثل قياس الغائب على الشاهد، فإن هذا يكون من الشمول ومن التمثيل أيضاً، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "فما من أحد يقيس غائباً بشاهد إلا ولابد أن يدخلهما في معنى عام كلي، كما في سائر أقيسة التمثيل، وما من أحد يدخل الغائب والشاهد في قياس شمول تحت قضية كلية، إلا ولابد أن يشرك بينهما ويشبه أحدهما بالآخر في ذلك"[(٢)].

---

(١) المصدر السابق: ٧/ ٣١٨.

(٢) بيان تلبيس الجهمية: ٣/ ٥٠٠.

• أن الجامع بينهما أيضاً اللزوم، كما أنه الجامع عنده بين جميع الأدلة، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وبأي صورة ذهنية أو لفظية صور الدليل فحقيقته واحدة، وإنما يعتبر في كونه دليلاً هو كونه مستلزماً للحكم لازماً للمحكوم عليه، فهذا هوجهة دلالته، سواء صور قياس شمول أوتمثيل أو لم يصور كذلك"[1].

• أن المشترك الذي في قياس التمثيل هو بعينه الحد الأوسط في قياس الشمول، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وتارة يركب على وجه قياس التمثيل المفيد لليقين بأن يجعل المشترك بين الأصل والفرع الذي يسمى بقياس التمثيل المناط والوصف والعلة والمشترك والجامع ونحو ذلك من العبارات هو الحد الأوسط في قياس الشمول"[2].

وقال أيضاً: "وهذا المشترك في قياس التمثيل هو الحد الأوسط في قياس الشمول بعينه"[3].

• أن كلا القياسين يمكن أن يفيد اليقين أو الظن، أو يكونا كاذبين، وذلك بخصوص مادتها، ولا علاقة لذلك بالصورة، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "ثم إن كان ذاك الدليل قطعيا فهو قطعي في القياسين، وإن كان ظنيا فهو ظني في القياسين، وأما دعوى من يدعي من المنطقيين وأتباعهم أن اليقين إنما يحصل بقياس الشمول دون قياس التمثيل، فهو قول في غاية الفساد، وهو قول من لم يتصور حقيقة القياسين"[4]، وسيأتي الكلام على مسألة إفادته اليقين فيما بعد.

• أن كليهما مرفوضان عنده في المطالب الإلهية مستعملان في غيرهما، وأن الأكثر استعمالاً هو قياس التمثيل، وقد مضى أنه استثنى من قياس التمثيل قياس الأولى فقد

---

(١) الرد على المنطقين ١٦٢: .

(٢) شرح الاصبهاني: ٩٤.

(٣) النبوات: ٢/ ٧٥٣.

(٤) الرد على المنطقيين: ٣٥٤.

جعله حجة في المطالب الإلهية ونص على أنه دليل قرآني درج عليه السلف والأئمة.

رابعاً: إفادته اليقين عند شيخ الإسلام:

زعم المنطقيون أن قياس التمثيل لا يفيد إلا الظن أبداً، بخلاف الشمول ففي نوع واحد منه _ وهو البرهاني _ يفيد اليقين، وقد رد عليهم شيخ الإسلام بأنه لا يرى لهذا الفرق معنى، ولا يجد لهم فيه حجة، وقرر أن المادة هي مناط إفادة القياس اليقين أو غيره، وأنك قد تعمد إلى قضية واحدة بعينها بقطع النظر عن دلالتها على اليقين من عدم دلالتها عليه، فيمكن أن تنظمها في قياس الشمول، كما يمكن أن تنظمها في قياس التمثيل، سواء بسواء، ولا فرق، فالحكم بأنها في هذا الصوغ تدل على اليقين، وفي هذا الصوغ الآخر تدل على الظن تحكم محض، وقرر أن الحد الأوسط في قياس الشمول هو الذي يكون وصفاً مشتركاً أو جامعاً أو علة في قياس التمثيل، وأنه إذا كان الحد الأكبر لازماً للأوسط، فإنه كذلك في التمثيل يكون الوصف المشترك لازماً للأصل والفرع، ورفض أن يكون هذا التفريق مستمدا من مجرد الصورة في القياسين، وقرر أن الصورة لا يتعلق بها شيء، وأن مناط العلم وضده هو المادة، فإن كانت يقينية لم ير مانعاً من كون القياسين معاً يقينيين، وإن كانت ظنية فكذلك يكون القياسان المركبان من ظنيين سواء كانا شمولاً أو تمثيلاً.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "ثم الدليل قد يكون قطعياً وقد يكون ظنياً لخصوص المادة لا تعلق لذلك بالصورة فمن جعل قياس الشمول هو القطعي دون قياس التمثيل فقد غلط، كما أن من جعل مسمى القياس هو التمثيل دون الشمول فلم يفهم معناه، والذي عليه جمهور العلماء أن كلاً منهما قياس قد يكون قطعياً وقد يكون ظنياً"(١).

وقال أيضاً: "فيقال تفريقهم بين قياس الشمول وقياس التمثيل بأن الأول قد يفيد اليقين والثاني لا يفيد إلا الظن فرق باطل، بل حيث أفاد أحدهما اليقين أفاد

(١) النبوات: ٢/ ٧٥٤.

الآخر اليقين، وحيث لا يفيد أحدهما إلا الظن لا يفيد الآخر إلا الظن، فإن إفادة الدليل لليقين أو الظن ليس لكونه على صورة أحدهما دون الآخر، بل باعتبار تضمن أحدهما لما يفيد اليقين، فإن كان أحدهما اشتمل على أمر مستلزم للحكم يقيناً حصل به اليقين، وإن لم يشتمل إلا على ما يفيد الحكم ظناً لم يفد إلا الظن"(١).

وقال: "وهؤلاء الذين فرقوا بين قياس التمثيل وقياس الشمول أخذوا يظهرون كون أحدهما ظنياً في مواد معينة، وتلك المواد التي لا تفيد إلا الظن في قياس التمثيل لا تفيد إلا الظن في قياس الشمول، وإلا فإذا أخذوه فيما يستفاد به اليقين من قياس الشمول أفاد اليقين في قياس التمثيل أيضاً، وكان ظهور اليقين به هناك أتم، فإذا قيل في قياس الشمول: (كل إنسان حيوان، وكل حيوان جسم، فكل إنسان جسم) كان الحيوان هو الحد الأوسط، وهو المشترك في قياس التمثيل بأن يقال: "الإنسان جسم قياساً على الفرس وغيره من الحيوانات فإن كون تلك الحيوانات حيواناً مستلزمٌ لكونها أجساماً سواء كانت علة أو دليل العلة"(٢).

خامساً: ترجيحه قياس التمثيل على قياس الشمول:

من مزاعم أهل المنطق في قياس الشمول أنه أعلى شأناً من قياس التمثيل، وذلك لكونه الوحيد الذي يمكن أن يفيد اليقين دون التمثيل، ولغيرها من الاعتبارات، وقد رد شيخ الإسلام عليهم هذا الزعم ودفعه بما لا يدع مجالاً لهم في الرد، وقرر أنهما متساويان، من جهة باعتبار المادة التي تتألف منها قضاياهما، ومن جهة فضل التمثيل على الشمول من حيث عموم النفع به وكثرة الآخذين به، وكلامه في ذلك كثير، تقدم ذكر بعضه وأنا ألخص الجميع هنا وأشير إلى مظانها من كتبه وذلك في وجوه:

- أن مادة التمثيل هي الجزئيات، وهي موجودة محسوسة، وأما الشمول فإن

---

(١) الرد على المنطقيين: ٢١٢.

(٢) المصدر السابق: ٢١٤.

مادته الكليات، وهي لا وجود لها إلا في الخيال، وكلامهم في الكليات التي لا وجود لها عديم الفائدة[(١)].

• أن صاحب قياس الشمول لا يمكنه إثباته إلا بطريق التمثيل[(٢)].

• أن في جميع الأقيسة لابد من إثبات القدر المشترك بين اللازم والملزوم، وإلا فتصور أي شيء لا يمكن أن يدل على الآخر مجرداً عن الاشتراك الموجب للزوم، إلا إذا ثبت أن هناك قدراً مشتركاً من هذه الحيثية، فإن الأقيسة تتوافق وتتحد رتبتها في إفادة العلم والإنتاج أيضاً، ثم إن القدر المشترك فيه معنى التمثيل فيكون الأصل في الأدلة قياس التمثيل لتوقفها عليه[(٣)].

• أن سبب ردهم لقياس التمثيل هو مشاهدتهم استعماله كثيراً في أوساط الفقهاء، والفقهاء إنما يستعملون فيه غالباً الظنيات، فحكموا بأنه لا يفيد إلا الظن، وما علموا أن إفادته الظن عند الفقهاء إنما جاءت من جهة مادته، وليست من قبل صورته.[(٤)]

• أن تضعيفهم للقياس التمثيلي في كثير من المواضع إنما كان لضعف المادة في الأمثلة التي استدلوا بها، مثل قولهم نقلاً عن المتكلمين: بأن الفلك جسم أو مؤلف، فكان محدثاً قياساً على الإنسان، وهذا القياس ذكره المتكلمون من الجهمية والقدرية ومن وافقهم من الأشاعرة[(٥)].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: ٧/ ٣٢٠.

(٢) المصدر السابق: ٧/ ٣٢١.

(٣) درء تعارض العقل والنقل: ١/ ١٩٥-١٩٦.

(٤) الرد على المنطقيين: ٢٣٥.

(٥) مجموع الفتاوى: ٩/ ١٩.

- أن جمهور العقلاء من أصحاب العلوم على اعتبار القياس التمثيلي والعمل به[1].
- أن ما ذكروه من تضعيف قياس التمثيل هو من كلام متأخريهم وليس لمتقدميهم كلام في ذلك[2].

---

(١) الرد على المنطقيين: ١٦٣.

(٢) المصدر السابق: ٢٧٧.

المطلب الثالث: موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من أشهر القواعد المتفرعة عنه (قياس الغائب على الشاهد)

هذه القاعدة من أشهر الأقيسة التمثيلية التي شاع استعمالها عند المتكلمين، بحيث لا تكاد تجد مصنفا منهم إلا وله في استعمالها والأخذ بها والمجادلة بها والاحتجاج بها نصيب وافر، وسواء أكانوا أخذوها عن المنطقيين أو لم يأخذوها منهم، فإنها بمفهومها واستعمالها لا تخرج عن قياس التمثيل الذي اشترك في استعماله المنطقيون والفقهاء والمتكلمون، وإن كانت هذه القاعدة من أقوى وأشهر صوره عند المتكلمين خاصة.

لقد اضطربت في هذه القاعدة أقوال المتكلمين اضطراباً شديداً بين الإنكار والقبول والاحتجاج بها والرفض لها، حتى إننا نجد بعض المصنفين منهم تارة يستنكر وقوع الاحتجاج بقياس الغائب على الشاهد من طائفة، في حين أنه هو يستعمله في باب آخر من أبواب علم الكلام، حتى يحتار الباحث في كيفية استعمالهم له، وإذا أحسن بهم الظن فأراد التماس العذر لهم يحتار في حقيقة المفهوم الذي أرادوه بإطلاق هذا المصطلح، ومهما اجتهد الباحث في إيجاد تفسيرات كثرت أو قلت بقصد شرح موقف المتكلمين من قياس الغائب على الشاهد سيظل مندهشاً من هذا الشيوع والذيوع الذي حظي به هذا النوع من القياس عندهم، ومن شدة الاضطراب الواقع فيه بينهم.

ومع أن المتكلمين أكثر الناس كلاماً في التنزيه يزداد العجب كيف احتجوا به ولازمه التشبيه؟، وفي ذلك يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "فنقول: المتكلمون والفلاسفة كلهم على اختلاف مقالاتهم هم في قياس الغائب على الشاهد مضطربون،

كل منهم يستعمله فيما يثبته ويرد على منازعه ما استعمله في ذلك"[١].

لقد كان المتفلسفة أقومَ طريقاً منهم بالنسبة إلى هذا النوع من القياس، فقد جعلوه من أقسام قياس التمثيل، وحكموا عليه عموماً بعدم جواز استعماله في المطالب الإلهية لعدم إفادته اليقين[٢].

نعم كانت هناك حركة مناهضة لهذا القياس في تراث المتكلمين، وقد بدأت مبكرة من لدن الباقلاني الذي صرح بنقده في بعض كلامه،[٣] وأبي القاسم الأنصاري كذلك[٤] وغيرهما، إلى أن جاء المتأخرون فرفعوه وخفضوه، ولم يروا للاحتجاج به في المطالب العقدية فائدة، وذلك مثل الرازي والآمدي رحمهما الله.

قال الرازي في باب تزييف الطرق الضعيفة وذكر منها قياس التمثيل ونص على أن من أنواعه قياس الغائب على الشاهد، وبعد تقريره قال: "هذا غاية هذه الطريقة، وهي عندي ضعيفة من وجهين"[٥]، ثم ذكرهما وجعل يفصل في كل واحد منهما إلى أن قال: "واعلم أن هذا النوع من الحجة لا يصلح لإفادة اليقين، وذلك ظاهر، ولا لإفحام الخصم أيضاً"[٦].

وقال الآمدي " اتفاق الأصحاب على إلحاق الغائب بالشاهد بجامع الحد والعلة والشرط والدلالة "،[٧] وقد أدرجه في فصل الأدلة التي ظُن أنها تفيد اليقين وليست كذلك.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية: ١/ ٣٢٦.

(٢) انظر: البصائر النصيرية: ١٣٤.

(٣) انظر: التمهيد للباقلاني: ٩٥.

(٤) انظر: الغنية: ١/ ٥١٩

(٥) نهاية العقول: ١/ ١٣٤.

(٦) المصدر السابق: ١/ ١٣٩.

(٧) أبكار الأفكار: ١/ ٢١٢.

حقيقة قياس الغائب على الشاهد:

قال الغزالي: "الصنف السادس من التمثيل وهو الذي يسميه الفقهاء قياساً ويسميه المتكلمون رد الغائب إلى الشاهد"[(١)].

وقال القاضي الساوي: "ومن التمثيل نوع يسمونه الاستدلال بالشاهد على الغائب"[(٢)].

وقد تقدم بيان حقيقة قياس التمثيل بما يغني عن إعادته هنا في هذا الموضع، ولكن أرى أن من المفيد في بيان موقف شيخ الإسلام أن أتكلم عن أمرين اثنين يتعلقان خاصة بقياس الغائب على الشاهد ذكرهما المتكلمون في مصنفاتهم وتعرض لهما شيخ الإسلام بالنقد، بل قرر خلافهما.

معنى الغائب والشاهد:

قال ابن فورك: "الشاهد هو المعلوم للمستدل قبل العلم بالمستدل عليه، سواء علم ضرورة أو استدلالاً، حد الغائب ما يتوصل إلى معرفته بتأمل حالٍ ما قبله"[(٣)].

وقد نقل هذا التعريف بلفظه المناوي ونسبه إلى أهل الأصول[(٤)].

والظاهر أن هذا التعريف لم يفرق فيه في ما يتعلق بالشاهد بين المحسوس وغيره، بل جعل مناط تسميته بالشاهد في عقله وتسليم النفس به، والغائب أيضاً لم ينظر فيه إلى أنه أمر مناف للحس، ويفهم من صنيع بعض المتكلمين أنهم يعنون بالشاهد المدرك بالحواس الخمس، وبالغائب ما سواه.

---

(١) معيار العلم: ١١٩.

(٢) البصائر النصيرية: ١٣٤.

(٣) الحدود في الأصول: ٨١.

(٤) انظر: التوقيف على مهمات التعاريف: ٤٢٢.

ويظهر أن الصواب حمله على ما ذكره ابن فورك؛ لأن كلامه هو الذي جاء في سياق بيان الحقيقة، أما كلام غيره فقد جاء في سياق التمثيل، وليس في سياق الحد وبيان الحقيقة الجامعة المانعة.

شروط صحة قياس الغائب على الشاهد:

توارد المتكلمون على ذكر أمور أربعة لا يرون صحة هذا القياس إلا بأن يشتمل على أحدها ليكون جامعاً مشتركاً بين الشاهد والغائب، وهذه الأربعة هي: الحد، والعلة، والشرط، والدليل.

قال الآمدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "اتفاق الأصحاب على إلحاق الغائب بالشاهد بجامع الحد والعلة والشرط والدلالة، أما الحد فقالوا: إذا ثبت أن حد العالم في الشاهد من قام به العلم، فيجب أن يكون حده في الغائب كذلك؛ لأن الحد يجب اطراده ولا يختلف شاهداً ولا غائباً، وأما العلة فقالوا: إذا ثبت كون العالم معللاً بالعلم في الشاهد وجب أن يكون معللاً به في الغائب؛ لأن ما ثبت لأحد المثلين وجب أن يثبت للآخر، وأما الشرط فقالوا: إذا كان شرط كون العالم عالماً في الشاهد قيام العلم به وجب أن يكون في الغائب كذلك لما تحقق في العلة، وأما الدلالة فقالوا: إذا دل قبول الحوادث شاهداً على استحالة تعري القابل لها عنها لزم مثله في الغائب؛لأن شرط الدلالة الاطراد، وزاد الأستاذ أبو إسحاق طريقاً آخر فقال: كل أمرين ثبت تلازمهما في الشاهد لزم أن يتلازما غائباً ولم يعتبر في ذلك جامعاً"[(١)].

وقد رد عليهم ذلك بما مجمله[(٢)]:

- أنه لا يدل على اليقين.
- أنه إذا ثبت اتحاد المسمى في الغائب والشاهد حداً وعلة وشرطاً فلا حاجة إلى الإلحاق؛ إذ كل قضي عليه بما اقتضاه الحد والعلة والشرط لا ما اقتضاه الإلحاق

---

(١) أبكار الأفكار: ١/ ٢١٢-٢١٣.

(٢) المصدر السابق: ١/ ٢١٣.

والقياس، والدلالة أيضاً كذلك، فإنه إذا دل الشيء أو حال من أحواله على أمر؛ حكم عليه به شاهداً أوغائباً دون الحاجة إلى استعمال القياس لإلحاق هذا بهذا.

وأما التلازم فيلزم عليه التمثيل والتشبيه؛ لأن لوازم الشيء في الشاهد كثيرة، وإذا اعتبر جميعها وجب إدخال خصائص الشاهد في الحكم على الغائب.

وللرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ أيضاً كلام طويل في تقرير مذهب المتكلمين ونقضه في كتابه نهاية العقول،[1] وظني أن الآمدي لخصه منه ولذلك اكتفيت بالنقل عن الآمدي لاختصاره وجمعه.

إفادته اليقين أو الظن:

بالنسبة إلى مسألة إفادته اليقين أو الظن، وأيهما أولى به؟، فالذي استخلصته بعد البحث والنظر أنه لا يفيد اليقين باتفاق بين المتكلمين والمنطقيين، ويدل على ذلك أمور:

• أن أهل المنطق قد عدوه من أنواع قياس التمثيل، وقد تقدم حكمهم فيه وكلامهم على أنه لا يفيد اليقين، إلا أن تعلم العلة الجامعة بطريقة من طرق اليقين.

• نصُّ أئمة المتكلمين على ذلك، فهذا الرازي يقول: "واعلم أن هذا النوع من الحجة لا يصلح لإفادة اليقين، وذلك ظاهر، ولا لإفحام الخصم أيضاً"[2].

وهذا الآمدي قد أدخله في فصل الأدلة التي ظُن أنها مما يفيد اليقين وليست منها كما تقدم آنفاً.

• اختلافهم في صحته وحجيته وضعفه، ولو كان من الأدلة اليقينية لما اختلفوا في صحته وعدمها ولاقتصر اختلافهم على دلالته على اليقين وعدمها.

---

(١) انظر: نهاية العقول: ١/ ١٣٤ وما بعدها.

(٢) المصدر السابق: ١/ ١٣٩.

موقف شيخ الإسلام من قياس الغائب على الشاهد:

تقدم بيان موقف شيخ الإسلام من عموم قياس التمثيل، وقياس الغائب على الشاهد ضرب منه، فكان يكفينا ما تقدم من الكلام على موقفه في التمثيل؛ لأن الحكم على العام يشمل بالضرورة الحكم على الخاص، ولكن لما شاع استعماله وذاع لدى المتكلمين كثيراً بحيث يمكن القول بأنه من أكبر الأدلة العقلية التي اعتمد عليها المتكلمون في تقرير عقائدهم ومجادلة خصومهم، ولبيان موقف شيخ الإسلام من هذه المسألة آثرت أن أسوق هنا نصوصاً من كلامه أصدرها بين يدي حديثي عن موقفه لتكون المرجع في تقرير ما أقرره من موقفه، وإنما أوردتها بهذه الطريقة نظراً لطول بعضها وتكاملها وحاجة أول النص إلى آخره.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "فما من أحد يقيس غائباً بشاهد إلا ولابد أن يدخلهما في معنى عام كلي، كما في سائر أقيسة التمثيل، وما من أحد يدخل الغائب والشاهد في قياس شمول تحت قضية كلية إلا ولابد أن يشرك بينهما ويشبه أحدهما بالآخر في ذلك، فقول القائل: لو كان عظيماً مشاراً إليه لكان منقسماً؛لأنا لا نعلم عظيماً مشاراً إليه إلا كذلك، أو لا نعقل عظيماً مشاراً إليه إلا كذلك، هو كقوله: لأن كل عظيم فإذا أشرنا فيه إلى نقطة فإما أن تكون هي ما فوقها أو تحتها أو لا تكون هي كذلك، فإنه في الموضعين لا بد أن يتصور عظيما مشارا إليه ويشرك بين العظيم الشاهد المشار إليه وبين العظيم الغائب المشار إليه في ذلك"(١).

وقال: "فيقال: جميع ما تذكره أنت وأصحابك والمتكلمون في هذا الباب لابد فيه من مقدمة كلية تتناول الغائب والشاهد، ولولا ما يوجد في الشاهد من ذلك لما تصور من الغائب شيء أصلاً، فضلاً عن معرفة حكمه، فإن أبطلت هذا بطل جميع كلامكم"(٢).

---

(١) بيان تلبيس الجهمية: ٣/ ٥٠٠-٥٠١.

(٢) درء تعارض العقل والنقل: ٦/ ٢٥.

وقال: "غير أن المنطقيين وجمهور النظار يقيسون الغائب على الشاهد إذا كان المشترك مستلزماً للحكم كما يمثلون به من الجمع بالحد والعلة والشرط والدليل، ومنازعهم يقول: لم يثبت الحكم في الغائب لأجل ثبوته في الشاهد، بل نفس القضية الكلية كافية في المقصود من غير احتياج إلى التمثيل، فيقال لهم: وهكذا في الشرعيات فإنه متى قام الدليل على أن الحكم معلق بالوصف الجامع لم يحتج إلى الأصل، بل نفس الدليل على أن الحكم يتعلق بالوصف كاف، لكن لما كان هذا كلياً والكلي لا يوجد إلا معيناً، كان تعيين الأصل مما علم به تحقيق هذا الكلي، وهذا أمر نافع في الشرعيات والعقليات، فعلمت أن القياس حيث قام الدليل على أن الجامع مناط الحكم، أو على إلغاء الفارق بين الأصل والفرع فهو قياس صحيح، ودليل صحيح في أي شيء كان"[1].

وقال: "ولهذا اختلف الناس في هذه المسألة، فطائفة من المتكلمين من أصحابنا وغيرهم، كالقاضي وابن عقيل وابن الزاغوني: يقولون بقياس الغائب على الشاهد، ويريدون بالغائب (الله)، ويقولون: قياس الغائب على الشاهد ثابت بالحد والعلة والدليل والشرط، كما يقولون في مسائل الصفات في إثبات العلم والخبرة والإرادة وغير ذلك، وأنكر عليهم طائفة منهم الشيخ أبو محمد في رسالته إلى أهل رأس العين وقال: لا يسمى الله غائباً واستدل بما ذكر، وفصل الخطاب بين الطائفتين أن اسم الغيب والغائب من الأمور الإضافية يراد بها ما غاب عنا فلم ندركه، ويراد بها من غاب عنا فلم يدركنا، وذلك أن الواحد منا إذا غاب عن الآخر مغيباً مطلقاً لم يدرك هذا هذا، ولا هذا هذا، ولهذا لا يدخل في الغيب الذي يؤمن به، وليس هو بغائب، فإن الغائب اسم فاعل من قولك غاب يغيب فهو غائب، والله شاهد غير غائب، وأما الغيب فهو مصدر غاب يغيب غيباً، وكثيراً ما يوقع المصدر موضع الفاعل، كالعدل والصوم والزور، وموضع المفعول كالخلق والرزق، ودرهم ضرب الأمير، ولهذا يقرن

(١) مجموع الفتاوى: ١٤/ ٥١.

الغيب بالشهادة، وهي أيضاً مصدر، فالشهادة هي المشهود أو الشاهد، والغيب وهو إما المغيب عنه الذي لا يُشهد نقيض الشهادة، وإما بمعنى الغائب الذي غاب عنا فلم نشهده، فتسميته باسم المصدر فيه تنبيه على النسبة إلى الغير، أي ليس هو بنفسه غائباً وإنما غاب عن الغير أو غاب الغير عنه، وقد يقال: اسم الشهادة والغيب يجمع النسبتين، فالشهادة ما شهدنا وشهدناه، والغيب ما غاب عنا وغبنا عنه فلم نشهده، وعلى كل تقدير فالمعنى في كونه غيباً هو انتفاء شهودنا له، وهذه تسمية قرآنية صحيحة، فلو قالوا: قياس الغيب على الشهادة لكانت العبارة موافقة، وأما قياس الغائب ففيه مخالفة في ظاهر اللفظ، لكن موافقة في المعنى، فلهذا حصل في إطلاقه التنازع"[1].

وقال: "أحدها: وفيه قاعدة جليلة جامعة، وهو أن يقال: لا ريب أن قياس الغائب على الشاهد يكون تارة حقاً وتارة باطلاً، وهو متفق عليه بين العقلاء، فإنهم متفقون على أن الإنسان ليس له أن يجعل كل ما لم يحسه مماثلاً لما أحسه؛ إذ من الموجودات أمور كثيرة لم يحسها ولم يحس ما يماثلها من كل وجه، بل من الأمور الغائبة عن حسه ما لا يعلمه أو ما يعلمه بالخبر بحسب ما يمكن تعريفه به كما أن منها ما يعلمه بالقياس والاعتبار على ما شاهده، وهذا هو المعقول، كما أن الأول هو المسموع، والمحسوس ابتداءً هو ما يحسه بظاهره أو باطنه، وهذا بين.

القسم الثاني: وهو أنهم متفقون على أن من الأمور الغائبة عن حسه ما يعلمه بالقياس والاعتبار على ما يشهده كما يعلم ما يغيب عنه من أفراد الآدميين والبهائم والحبوب والثمار وأفراد الأطعمة والأشربة واللباس ونحو ذلك، فإنما يسميه الفقهاء ونحوهم جنساً واحداً، أو هو ماله اسم جامع يجمع أنواعاً يميز بينها بالصفات كالحنطة والتمر والإنسان والفرس، وهو الذي يسميه المنطقيون النوع، وما هو أخص من ذلك... فهذا أصل متفق عليه بين العقلاء"[2].

---

(١) مجموع الفتاوى: ١٤/ ٥٠-٥١-٥٣.

(٢) بيان تلبيس الجهمية: ١/ ٣١٨-٣١٩.

وقال: "بل مثل هذا القياس هو ضرب الأمثال لله، وهو من الشرك والعدل بالله وجعل الند لله وجعل غيره له كفؤاً وسمياً"(١).

وقال: "وإنما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث، وهو قياس الغائب على الشاهد، وقد عرف فساد هذا القياس"(٢).

وقال: "وما ذكروه من اقتران العلة العقلية لمعلولها كالعلم والعالمية فجوابه عند جماهير العقلاء: ليس هنا علة ومعلول بل العلم هو العالمية، وهذا مذهب جمهور نظار أهل السنة والبدعة، وهو نفي الأحوال، فلا علة ولا معلول"(٣).

هذه النصوص من كلام شيخ الإسلام انتقيتها وأوردتها هنا لكونها أجمع ما وقفت عليه من كلامه في هذه المسألة، وحتى تظهر السياقات التي وردت فيها العبارات التي سأستشهد بها لما سأذكره بعد ليكون القارئ حكماً علي فيما أقوله وما أستنبطه من كلام شيخ الإسلام مقتصراً عليها في بيان موقفه من خلال العناوين التالية:

حقيقة قياس الغائب على الشاهد عنده:

لقياس الغائب على الشاهد عند شيخ الإسلام مفهومان:

أولهما: وهو مفهوم واسع وعام يعم كل التعريفات التي ذكرها غيره، وذلك أنه تجاوز به معنى الغائب والشاهد اللغوي والاصطلاحي إلى حد جعله بمعنى قياس المجهول على المعلوم، فعنده على هذا المفهوم: المجهول يوازي الغائب، والمعلوم يوازي الشاهد.

هذا من حيث معنى هذين اللفظين مفردين، وأما من جهة كونهما مركبين

(١) بيان تلبيس الجهمية: ١/ ٣٢٨.

(٢) درء تعارض العقل والنقل: ٦/ ٢٥.

(٣) الرد على المنطقيين: ٣٧٩.

بالتركيب المعروف: (قياس الغائب على الشاهد)، فمعناهما قريب من معنى مطلق الدليل، ولعله لحظ في هذا الإطلاق ما يستفاد من هذا القياس من مطلق الدلالة لجامع، ولا شك أن جميع الدلالات القياسية لابد أن يكون فيها رابط ما بين الدليل والمدلول من تشابه أوتماثل أوتشارك في العلة أو الشرط أو غيرهما.

وهذا ما يفهم من قوله: "فما من أحد يقيس غائباً بشاهد إلا ولابد له أن يدخلهما في معنى عام كلي كما في سائر أقيسة التمثيل، وما من أحد يدخل الغائب في الشاهد في قياس شمول تحت قضية كلية إلا ولابد أن يشترك بينهما ويشبه أحدهما بالآخر في ذلك"[1].

ثانيهما: أنه أراد بالشاهد مطلق المحسوس وبالغائب غير المحسوس، وهذا ما يفهم من قوله: "وعلى كل تقدير فالمعنى في كونه غيباً هو انتفاء شهودنا له"[2].

فيكون تعريفه:

على الأول: الاستدلال على المجهول بالمعلوم لجامع مشترك بينهما.

وعلى الثاني: قياس غير المحسوس على المحسوس لجامع مشترك بينهما.

وليس هذا تناقضاً أو اضطراباً في إبداء المعنى، بل إن شيخ الإسلام يشير بهذا التنويع في إظهار مفهوم قياس الغائب على الشاهد إلى أن هذه العبارة من ما أجمل مفهومه وحقيقته، فيحتمل ذلك أكثر من معنى واحد، وأن حملها على معنى واحد تحكم أو اصطلاح يلزم المسلِّمين به فقط.

أو أن موجب هذا التنويع السياقات الجدلية، المختلفة، فتارة يلزمهم بهذا المعنى، وتارة يلزمهم بذاك، وهكذا.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية: ٣/ ٥٠٠-٥٠١.

(٢) مجموع الفتاوى: ١٤/ ٥٣.

حجية قياس الغائب على الشاهد عند شيخ الإسلام:

لا يختلف حكم شيخ الإسلام على قياس الغائب على الشاهد عن حكمه على قياس التمثيل؛ لأنه نوع منه، والحكم على العام هو حكم في حد ذاته على الخاص، فهو يرى حجيته في الشرعيات وغيرها، ويرى ضرورته فيها؛ لأن الإنسان ليس له أن يعرف كل شيء بشهوده له ولا إحساسه به فقط، بل في كثير من الأحيان يقيس الأشياء على بعضها ويلحق النظائر بالنظائر.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وهذا أمر نافع في الشرعيات والعقليات، فعلمت أن القياس حيث قام الدليل على أن الجامع مناط الحكم أو على إلغاء الفارق بين الأصل والفرع فهو قياس صحيح ودليل صحيح في أي شيء كان"[1].

وفي مقابل هذا يرى أيضاً عدم جواز هذا القياس في المطالب الإلهية طرداً لمذهبه في قياس التمثيل، وقد قطع بذلك ولم يدع مجالاً للاسترخاص فيه أو التساهل مع أهله: إذ يقول: "بل مثل هذا القياس هو ضرب الأمثال لله، وهو من الشرك والعدل بالله وجعل الند لله وجعل غيره له كفؤاً وسمياً"[2].

ومع كفاية هذا الكلام وهذا الاحتجاج الشرعي في إبطال هذا النوع من القياس في المطالب الإلهية خاصة، إلا أنه أردف في بعض المواضع بكلام موجز في نقضه وبيان وجوه فساده، منها:

• أنه رفض ما تقدم من شروطهم ورد عليهم ذلك بلسان منازعهم: بأن نفس القضية الكلية إذا علمت كافية في المقصود، وهو الدلالة على المطلوب فلا حاجة إلى حمل هذا على هذا، وهذا الكلام نظير كلام الآمدي في أبكار الأفكار، ولعل إياه قصد بعبارة المنازع.

---

(١) مجموع الفتاوى: ٩/ ١١٨.

(٢) بيان تلبيس الجهمية: ٢/ ٣٤٧

• أنه نص على إبطال جامع العلة بقوله: "فجوابه: أن جماهير العقلاء: ليس هنا علة ومعلول، بل العلم هو العالمية، وهذا مذهب جمهور نظار أهل السنة والبدعة وهو نفي الأحوال فلا علة ولا معلول"(١).

ومعنى كلامه: أن القول بالعلة الموجبة للمعلول مبني على القول بإثبات الأحوال، والصواب أن العلة والمعلول شيء واحد وحقيقة واحدة لا فرق بينهما، وإذا كان الأمر كذلك لم يصح كون العلة موجبة لشيء غيرها.

• يُرد جامع الحد ويبطل على مقتضى مذهبه رَحِمَهُ ٱللَّهُ من طريقين:

أ. أنه إذا علم حد الشيئين وعرفا، فليس هناك حاجة إلى حمل هذا على هذا بطريق قياس الغائب على الشاهد؛ لأن الثاني المطلوب يصير حينئذ معلوماً فيستغني عن القياس.

ب. أن اتحادهما في الحد غير ممكن؛ لأن الحد يعتمد في حصوله على الكليات والكليات لا وجود لها كما سبق تقريره، فيكون الأمر حينئذ أن لا شاهد ولا غائب، فكيف يقاس أحدهما على الآخر ؟، ومن شرط الشاهد أن يكون موجوداً محسوساً، وقد مضى أصل هذا الكلام في مباحث إبطال الحد عند شيخ الإسلام(٢).

• أن شيخ الإسلام رد جامع الشرط، بأن الشرط إذا ثبت أنه شرط لزم عنه المطلوب بالذات، ولا يحتاج إلى قياس غائب على شاهد؛ لأن الشرط إذا وجد في الغائب وجد مشروطه لزوماً كما في الشاهد، فثبت استغناؤه عن القياس.

• رد شيخ الإسلام عليهم في جامع الدليل بأن الدليل أعم من العلة فحكمه كحكمها؛ بحيث إذا وجد الدليل لزم عليه معرفة المدلول لا محالة، فثبت استغناؤه عن القياس.

---

(١) الرد على المنطقيين: ٣٧٩.

(٢) انظر: الفصل السابق.

هذا مع موقفه الواضح في إبطال هذا النوع من القياس إلا أنه قد استعمله في بعض المواضع في سياق الجدل وإلزام الخصم نفس حجته وليس اعترافاً منه بأنه حجة كما في قوله: "فإن جاز لكم أن تتعدوا حكم الشاهد على الغائب في أحدهما فتقولوا جاز أن يكون في الغائب عالم بغير علم وبصير بغير بصر وسميع بغير سمع، جاز لنا أن نتعدى حكم الشاهد على الغائب في الباب الآخر فنقول: إنا وإن كنا لم نشاهد عالماً بعلم إلا وقد جاز عليه الجهل وبصيراً بالبصر إلا وقد جاز عليه العمى، وسميعاً بالسمع إلا وجاز عليه الصمم، وإلا فما الفصل ؟ ولا سبيل إلى التفصيل..."(١) .

تنبيه: قياس الأولى هو أخص الأقيسة التمثيلية، وهو أخص من قياس الغائب على الشاهد وقد سبق التنبيه على أنه قياس شرعي سلكه السلف في استدلالهم وسيأتي الكلام عليه في مبحثه الخاص.(٢)

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية: ١١٢.

(٢) انظر: المبحث الأخير من هذا الفصل.

المبحث الثالث

حقيقة الاستقراء وموقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ منه

ويحتوي على مطلبيــن:

- المطلب الأول: حقيقة الاستقراء.
- المطلب الثاني: موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ منه.

* * * * * * * *

المطلب الأول: حقيقة الاستقراء[١]

حقيقة الاستقراء في اللغة وعند أهل المنطق:

وهو في اللغة[٢] استقراء على وزن (استفعال) من استقرى يستقري بمعنى تتبع، ويخطئ من ينطقها بالهمز في غير المصدر، ومنه قول عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "بلغني عن أمهات المؤمنين شيء، فاستقريتهن"[٣].

قال الطوسي: "الاستقراء قصد القُرى قرية فقرية، يقال: استقريت البلاد إذا تتبعتها، تخرج من أرض إلى أرض، والمستقري يتتبع الجزئيات جزئياً فجزئياً ليتحصل الكلي"[٤].

وفي اصطلاح أهل المنطق لم يرد عن معلمهم الأول تعريف جامع مانع له لكن أتباعه وأنصار المنطق من بعده قد اعتنوا بتعريفه:

قال الفارابي: "فتصفح جزئيات موضوع ما؛ لنبين به صدق حكمٍ حُكِمَ به على ذلك الموضوع يسمى: الاستقراء"[٥].

وقال ابن سينا: "فأما الاستقراءٌ فهوالحكم على كلي يوجد في جزئياته الكثيرة،

---

(١) انظر: منطق أرسطو: ١/ ٣٠٦، منطق أبي زرعة: ١٩٦، الألفاظ المستعملة في المنطق: ٩٣، الإشارات والتنبيهات: ١/ ٣٦٧، معيار العلم: ١١٥، البصائر النصيرية: ١٣١، شرح الإشارات للرازي: ١/ ٢٧٣، شرح الإشارات للطوسي: ١/ ٣٦٧، التوقيف على مهمات التعاريف: ٦٠، كشاف اصطلاح الفنون: ١/ ١٧٢.

(٢) انظر: القاموس المحيط: ٤/ ٣٧٩مادة(ق ر ي).

(٣) رواه الإمام أحمد في مسنده: رقم: (١٦٠)،وقال محققه شعيب الأرتؤوط ومن معه :إسناده صحيح على شرط الشيخين.

(٤) شرح الإشارات للطوسي: ١/ ٣٦٧.

(٥) الألفاظ المستعملة في المنطق: ٩٣.

مثل حكمنا بأن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ استقراء للناس والدواب البرية والطير"[1].

وقال الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "هو أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي حتى إذا وجدت حكماً في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكلي به"[2].

وقال الساوي: "وهو حكم على كلي لوجوده في جزئيات ذلك الكلي، إما كلها وهو الاستقراء التام الذي هو القياس المقسِّم، وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور"[3].

واتفقوا على أنه ينقسم إلى قسمين:

١) الاستقراء التام: وهو المشتمل على حصر جزئياته جميعاً في الحكم.[4]

٢) الاستقراء الناقص: وهو ما يعم فيه التصفحُ الموجب للحكم أغلب جزئياته[5]، وإذا كان أقل من ذلك، النصف فما دونه، فهذا لا يسمى استقراء[6].

والاستقراء التام عندهم يفيد اليقين بشرط أن لا يكون بين أجزائه المستقراة جزء أخذ بطريق الظن أو الشك.

وأما الاستقراء الناقص فهو عندهم باتفاق لا يدل على اليقين، ويستعمل في الجدل إذا لم ينقض[7].

---

(١) الإشارات بشرح الطوسي: ١/ ١٣٧.

(٢) معيار العلم: ١١٥.

(٣) البصائر النصيرية: ١٣١.

(٤) انظر: الإشارات بشرح الطوسي: ١/ ٣٦٨.

(٥) انظر: البصائر النصيرية: ١٣١.

(٦) انظر: الألفاظ المستعملة في المنطق: ٩٣.

(٧) انظر: البصائر النصيرية: ١٣٢، الإشارات شرح الطوسي: ١/ ٣٦٨.

وهو عندهم أقل مكانة من قياس الشمول والتمثيل إلا إذا كان تاماً فإنه يحتج به بحسب صحة مادته.



المطلب الثاني: موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ منه

عرف شيخ الإسلام أن مدار تعريفاتهم جميعاً للاستقراء على انتقال الذهن من الجزء إلى الكل أو من الخاص إلى العام، وأن هذا الانتقال قد سموه حملا تارة وحكما أخرى، يريدون حمل الكل على الجزء، أو الحكم على الكل بحكم الجزء، لكن شيخ الإسلام أبى ذلك ورده، وذلك منه طرد لمذهبه في الكليات، وأنها لا توجد بحيث يحكم عليها أو يخبر عنها؛ لأن وجودها مجرد خيال يتخيله الذهن، وقرر أن الصواب ليس ما ظنوه، وإنما حقيقة الأمر أن الذهن قد تتبع الجزئيات ولاحظ ما بينها من الاشتراك، ثم جاءت العبارة لتبين عنه، فذلك هو حكمه عليه، فتسمية ما فيه تشترك الجزئيات ومعرفته لازمة لذلك التتبع، وهذا هو الحكم الذي زعموه على الكلي بما ظهر في الجزئي.

وأيضاً فإن الكلي العام لا وجود له، فكيف يحكم عليه أو يخبر عنه؟ فهو لا يوجد في سوى جزئياته فتكون الغاية: الحكم على الشيء بنفسه، وفي هذا من العبث ما فيه.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وحينئذ فتكون قد حكمت على القدر المشترك بما وجدته في جميع الأفراد، وهذا ليس استدلالاً بجزئي على كلي ولا بخاص على عام، بل استدلال بأحد الملازمين على الآخر، فإن وجود ذلك الحكم في كل فرد من أفراد الكلي العام يوجب أن يكون لازماً لذلك الكلي العام فقولهم، إن هذا استدلال بخاص جزئي على عام كلي ليس بحق، وكيف ذلك؟ والدليل لابد أن يكون ملزوماً للمدلول، فإنه لو جاز وجود الدليل مع عدم المدلول عليه ولم يكن المدلول لازماً له، لم يكن إذا علمنا ثبوت ذلك الدليل نعلم ثبوت المدلول معه"[١].

---

(١) الرد على المنطقيين: ٢٠١.

ومن هنا يمكن أن نقول: إن شيخ الإسلام يكاد يلغي الاستقراء بمفهومهم ويبطله ويرجعه كله إلى قياس التمثيل؛ لأن الحكم على أحد المتلازمين بما يوجبه اللزوم هو قياس التمثيل بعينه، وقد أشار إلى قريب من هذا المعنى إذ يقول: "فإن كان لابد في كل قياس من قضية كلية فنقول: المواد اليقينات قد حصروها في الأصناف المعروفة عندهم، أحدها الحسيات ومعلوم أن الحس لا يدرك أمراً كلياً عاماً أصلاً، فليس في الحسيات المجردة قضية كلية عامة تصلح أن تكون مقدمة في البرهان اليقيني، إذا مثلوا ذلك بأن النار تحرق ونحو ذلك لم يكن لهم بعموم هذه القضية، وإنما معهم التجربة والعادة التي هي من جنس قياس التمثيل لما يعلمونه من الحكم الكلي، لا فرق بينه وبين قياس الشمول وقياس التمثيل، وإن علم ذلك بواسطة اشتمال النار على قوة محرقة، فالعلم بأن كل نار لابد فيها من هذه القوة هو أيضاً حكم كلي... ولا أعلم في القضايا الحسية كلية لا يمكن نقضها، مع أن القضية الكلية ليست حسية، وإنما القضية الحسية: أن هذه النار تحرق، فإن الحس لا يدرك إلا شيئاً خاصاً، وأما الحكم العقلي فيقولون: إن النفس عند رؤيتها هذه المعينات تستعد لأن تفيض عليها قضية كلية بالعموم، ومعلوم أن هذا من جنس قياس التمثيل، ولا يوثق بعمومه إن لم يعلم أن الحكم العام لازم للقدر المشترك، وهذا إذا علم علم في جميع المعينات فلم يكن العلم بالمعينات موقوفاً على هذا"(١).

وعلى كل تقدير وتفسير فإن مذهب شيخ الإسلام في الكليات له حضور في مواقفه من جميع أنواع الأقيسة، وكذلك الأمر في هذا، والقدر المشترك الوجودي الذي يعترف به ويؤكد صحته هو المعتبر عنده في ذلك، فكلما حصل بين الأشياء اشتراك في القدر المشترك حكم عليها بما لزم على ذلك الحصول، وهو التشابه من جهة ذلك الشيء، ودلالة بعضها على بعض تكون من باب التلازم.

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وأما الاستقراء فإنما يكون يقينياً إذا كان استقراء تاماً، وحينئذ

---

(١) الرد على المنطقيين: ٣٠٠.

فتكون قد حكمت على القدر المشترك بما وجدته في جميع الأجزاء، وهذا ليس استدلالاً بجزئي على كلي ولا بخاص على عام، بل استدلال بأحد المتلازمين على الآخر"[1].

إن تلازم الجزئين في الأقيسة عند شيخ الإسلام هو مناط صحة الاستدلال والاحتجاج بها، ولا عبرة عنده باعتبار ا الكلي والجزئي دالاً أو مدلولاً، وبذلك تستوي هذه الأقيسة عنده في الاستدلال والإنتاج، وبدرجة قوة العلم بالمادة والإحاطة بها يكون إفادتها اليقين أوغيره، وقد أشار إلى هذا في سياق حديثه عن الاستقراء فقال: "لا فرق بينه وبين قياس الشمول وقياس التمثيل"[2].

ومن خلال ما تقدم يمكن تلخيص موقف شيخ الإسلام فيما يلي:

١) أن الاستقراء ليس كما عرفوه، بل الصواب فيه أنه النظر في القدر المشترك الوجودي بين الأجزاء المستقراة ثم الحكم بلازم ذلك القدر المشترك على الجميع، ويرفض شيخ الإسلام ما ذكروه في الأجزاء وحمل هذا على هذا، أو دلالة هذا على هذا.

٢) أن الاستقراء ينقسم إلى قسمين:

- استقراء تام: وهو الذي حكم فيه على جميع الأجزاء بما يقتضيه القدر المشترك.
- استقراء ناقص: وهو الحكم على أغلبها.

والأول يفيد اليقين قطعاً إذا سلم من خرق العادة التي هي أساس ثبوته.

والثاني يفيد الظن فقط إذا استوى المستقرى من الأجزاء في القدر المشترك.

---

(١) الرد على المنطقيين: ٢٠١.

(٢) الرد على المنطقيين: ٢٠٠.

٣) أن الاستقراء بحقيقته التي تؤول إلى الحكم بما يقتضيه دليل التلازم بين الطرفين بجامع القدر المشترك، يكون قياساً تمثيلياً، إلا إذا علمت الأجزاء المشتركة جميعها على وجه اليقين، فيكون حينئذ خارجاً عن حكم القياس لحصول العلم به بمجرد اللزوم، وهذا صعب أو متعذر؛لعدم اليقين من نفي خرق العادة عندهم.

٤) أنه لا يجوز استعماله في المطالب الإلهية حملاً له على قياس الشمول والتمثيل لما يلزم على ذلك من التشابه والتشارك في الصفات والماهية.

المبحث الرابع

موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من علاقة القياس بالتصديقات سلباً وإيجاباً

ويحتوي على مطلبين:

- المطلب الأول: موقف شيخ الإسلام من قاعدة (أن التصديق لا ينال إلا بالقياس).
- المطلب الثاني: موقف شيخ الإسلام من قاعدة (أن القياس لا بد أن ينتج عنه تصديق).

* * * * * * * *

المطلب الأول: موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من قاعدة (أن التصديق لا ينال إلا بالقياس)

قسم المناطقة المعلومات إلى ما لا يفتقر إلى دليل في الحصول على تصوره والتصديق به كالبدهيات، وإلى ما يفتقر في حصول ذلك له إلى دليل، ثم قسموا الدليل إلى قسمين: دليل سمعي، ودليل عقلي، فأما الدليل السمعي فليس من شأنهم، ولذلك لم يتكلموا عنه، ثم هو يصادم بعض مسلماتهم فلذلك أعرضوا عنه، وأما الدليل العقلي فقد قسموه بحسب عموم قضاياه وخصوصها، ودلالة بعضها على بعض، أو بحسب الكلية والجزئية فيها كذلك، فكانت قسمة حاصرة، كما قالوا: إما أن يستدل بالعام (الكلي) على الخاص (الجزئي)، أو بالخاص على العام، أو بالخاص على الخاص[1]، فالقسم الأول هو قياس الشمول، والثاني: قياس الاستقراء، والثالث قياس التمثيل، والغرض من هذه الأقيسة كلها هو التوصل إلى التصديق الذي يعني الإذعان للعلم بالقضية.

ولما كانت قسمة الدليل العقلي حاصرة حسب تقريرهم فإنه سيكون من المعلوم ضرورة وبداهة أن التصديقات المفتقرة إلى دليل لا يمكن التوصل إليها إلا بقياس من الأقيسة الثلاثة، وهم متفقون على هذا الأصل عندهم، قال الغزالي: "وكل ما لابد في تصديقه من طلب فلا ينال إلا بالحجة"[2]، وقال: "والمطلوب من العلم الذي يتطرق إليه التصديق والتكذيب لا يقتنص إلا بالحجة والبرهان وهو القياس"[3].

وهذه القاعدة المذكورة من أسس علم المنطق وأصوله، وإن كان كثير منهم لم ينبه عليها بلفظها؛ لكنها تعلم ضرورة من مجرد معرفة غرض المنطق والمنفعة منه كما قرروها.

---

(١) انظر: منطق الملخص: ٢٤٣، المحصل: ١٤٣، شرح عيون الحكمة: ١/ ١٦١.

(٢) مقاصد الفلاسفة: ٣٤.

(٣) محك النظر: ٤٤-٤٥، المستصفى ١: / ٣٤.

وهي عند شيخ الإسلام من المزاعم الكبيرة التي أطلقها المنطقيون على القياس قصداً للرفع من شأنه، والتهويل لأمره، من أجل ذلك تصدى للرد عليها وإبطالها وبيان وجوه الفساد فيها، وذلك من وجوه مختلفة ومتعددة يمكن إبرازها فيما يلي:

١) أن هذه الدعوى عامة وحكم شامل وليست من الأحكام البديهية التي لا تحتاج في إثباتها إلى دليل، بل هم مطالبون بإقامة الدليل عليها، وخاصة إذا علم أن أغلب الناس يحصلون التصديقات دون حاجة إلى هذه القوانين القياسية، فيصبحون مطالبين بإقامة الدليل مع دفع المعارضين(١).

٢) أن هذا الحكم عام يعم جميع التصديقات، ولا سبيل إلى العلم بعمومه لها، ويتعذر إيجاد دليل عليه؛ لأن حصر التصديقات أمر متعذر(٢).

٣) أن ما ذكروه من صور القياس ومواده وأحكامها مع كثرة التعب ليس فيه فائدة، بل كل ما يمكن علمه بقياسهم المنطقي يمكن علمه بغيره، وما لا يمكن تحصيله بغيره لا يمكن تحصيله به، فصار بهذا لايستفاد منه غير إتعاب النفوس والأذهان وتضييع الزمان وكثرة الهذيان(٣).

٤) أن هذه الأمور المطلوب تحصيلها من شأنها أن تدرك بالفطرة، فإذا أريد تحصيلها بأمر غير فطري أكسب ذلك إتعاباً للنفس وإرهاقاً للفكر بلا منفعة.

٥) أنه باعترافهم أن هذا القياس لا يُحَصَّلُ به غير الكليات وهي لا وجود لها في سوى خيالات الأذهان، ومعلوم أنه لو نُظر إلى الكليات الناتجة من جهة تعيناتها لكانت جزئيات، وهي تدرك قطعاً دون قياس(٤).

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين: ٨٨.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٢٩١.

(٣) انظر: المصدر السابق: ٢٩٢.

(٤) انظر: المصدر السابق: ٢٩٥.

٦) أن مثل السالك لطريق القياس مع طوله وإتعابه كمثل من عنده عدد معلوم من الدراهم، فأراد قسمها بالسوية على عدد معلوم أيضاً، فقيل له: إنك لا تستطيع قسمها حتى تعلم تعريف القسمة وتميز بينها وبين الضرب والطرح والكسور وكثير من المصطلحات الرياضية، فماذا سيحصل غير التعب ؟ والواقع أنه يمكنه قسم ذلك في أدنى وقت وبأقل مؤونة(١)، أو كمن قيل له: أين أذنك؟ فمد يده إلى الجهة الأخرى من رأسه(٢).

٧) أن هذه الدعوى مفادها أن أحداً من بني آدم لا يقدر أن يعلم شيئاً من التصديقات التي ليست ببديهية عندهم إلا من طريق القياس، وهذا قول بلا علم، ودعوى عامة لا بد فيها من إقامة الدليل ودفع المعارض؛ لأننا وجدنا كثيراً من الناس بل أغلبهم يحققون علومهم دون الرجوع إلى هذا القياس، مثل الأنبياء والأولياء وسائر أرباب العلوم من طب وحساب ونحو ولغة وغيرها(٣).

٨) أنهم معترفون أن التصديقات منها ما هو بديهي مستغن عن الدليل، ومنها ما هو نظري مفتقر إليه، وإدراك الفرق بين ما هو بديهي وما هو نظري نسبي إضافي، فقد يبده هذا من العلوم ما ليس معلوماً عند الآخر إلا بالنظر، والعكس، وعلى هذا فحكمهم لا يمكن أن يعم جميع الناس، وبالتالي لا يعم جميع التصديقات، وهذا كاف في بيان بطلانه.

٩) أن تصور الحد الأوسط شرط في إكساب التصديقات، وهو في التصديقات البديهية ليس بلازم ولا يحتاج إليه؛ لاستغنائها عن الدليل كما علمت، وإدراكُه في غير البديهيات نسبي؛ لتفاوت قوى الإدراك وأسبابه عند الناس(٤).

---

(١) انظر: الردعلى المنطقيين: ٢٩٥.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٣٤٩.

(٣) انظر: المصدر السابق: ١٣٠.

(٤) انظر: المصدر السابق: ١٣١.

١٠) أن هذا القياس الذي يزعمون فيه هذه الأمور هو في الأصل منبنٍ على الحد؛ لأن الألفاظ التي هي مادة تركب القضايا التي منها يؤلف القياس إنما يتم تصورها بالحد عندهم، وقد عرفت ما فيه من الفساد فيما تقدم في فصل الحد.

١١) أن تحصيل التصديقات ليس مقصوراً على القياس المنطقي، بل هناك أمور أخرى تحصله:[1]

منها: دليل الفطرة، ولا شك أننا نجد الناس يدركون أغلب ما يحتاجون إليه في أمور حياتهم بمجرد الفطرة والغريزة دون الحاجة إلى الرجوع إلى القانون القياسي.

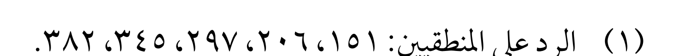
ومنها: دليل اللزوم، وهو أعم من القياس في معنى التوصل إلى المدلولات، فكلما وجد شيء لزم عنه شيء آخر اعتبر دليلاً عليه، وأكسب التصديق به.

ومنها: دليل الاعتبار، وهو التأمل في السابق لإدراك اللاحق.

ومنها : دليل الآيات، مثل دلالة الخلق على الخالق.

وهذه الدلائل كلها توصل إلى المدلول بدون القياس المنطقي، وبدون تعب الأبدان ولا إرهاق الأذهان.

١٢) كل ما تقدم ذكره في الكلام على موقف شيخ الإسلام من البرهان أو غيره من الأقيسة فإنه يصلح أن يكون دليلا هنا؛ لأنه في النهاية يصل إلى عدم انفراده بتحصيل التصديقات ويبين عقم بعض أشكاله، ويكشف زيف دعاواهم فيه.



(١) الرد على المنطقيين: ١٥١، ٢٠٦، ٢٩٧، ٣٤٥، ٣٨٢.

المطلب الثاني: موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من قاعدة (أن القياس لا بد أن يتنج عنه تصديق)

إن هذه القاعدة هي غاية تلك التنقلات الذهنية بين الأشياء؛ إذ إن الذهن بعد تحصيله دلالة الألفاظ بواسطة الحدود وتعرفه على أنواعها وأحكامها ينتقل إلى القضايا ليتعرف على تركيبها ويدرك العلاقة بينها وبين مفرداتها، ثم ينتقل إلى الأقيسة وكيفية تأليفها من القضايا وأنواعها وشروطها؛ ليعلم في المرحلة الأخيرة أن القياس مهما تركب على هذه الشروط المتقدمة فلابد أن ينتج عنه تصديق.

ولذلك نجد أن شيخ الإسلام قد جعلها عنواناً للمقام الرابع في كتابه الرد على المنطقيين وقد احتوى نقضها والكلام عليها بمقوماته واستطراداته على نحو من نصف الكتاب، وقد استدعى كلامه على هذه القاعدة طرق جميع أبواب المنطق المتعلقة بها، فقد ناقش تحتها أنواع القياس الشمولي، والتمثيلي، والاستقرائي، ودلالتها على اليقين وعدم ذلك، واستطرد فذكر الحد ومكانته والكليات ووجودها الذهني وحقيقة وجودها الخارجي في جزئياتها، وفي أثناء ذلك أشار إلى دليل الفطرة وصحة نتائجه، ودليل اللزوم وعمومه لسائر أنواع الأدلة، ودليل الآيات وقياس الأولى ورجاحتهما على غيرهما، وأصالتهما في الوحي الإلهي، ومناقشته لهذه الأمور وغيرها تحت هذا العنوان ربما جعل البعض يعتقد أن شيخ الإسلام قد أهمل المقصود الذي هو بيان وجه بطلان هذه القاعدة كما فعل في نظيراتها.

والصواب أن شيخ الإسلام لما رأى أن هذه القاعدة في بيان فسادها نوع من الخفاء بالنسبة لقرائه؛ لما في كثير من أمثلتها من الصواب والصحة والموافقة للحق، وأن ذلك سبب اغترار كثير من الناس بها، وبالتالي وقعوا في تعظيم المنطق الأرسطي بكامله، ظناً منهم أن جميع فروعه تشبه هذه القاعدة في صحة نتائجها، وهذا ظاهر في كلامه رَحِمَهُ ٱللَّهُ حيث قال بعد أن ذكر المقامات الثلاثة بأن هذا المقام هو أدق المقامات

من حيث بيان فساده: "بخلاف هذا المقام الرابع فإن كون القياس المؤلف من مقدمتين يفيد النتيجة هو أمر صحيح في نفسه"[1].

أقول: لما رأى شيخ الإسلام ذلك طلب إظهار فساده بكل الوسائل فكان الحاصل أن استطرد حتى ذكر ما دق ربطه بالقاعدة.

والخلاصة أن شيخ الإسلام قد طرق أبواباً كثيرة في طريقه إلى تحقيق ذلك، وقد استفدت من جميع ذلك في بيان موقفه من باقي أجزاء علم المنطق، وقد وضعت كل كلامٍ في محله بحسب الخطة المرسومة.

هذا وإن الكلام فيما نقض به هذه القاعدة بقطع النظر عن متعلقاتها يشابه إلى حد كبير الكلام في سابقتها، وقد أزعم أنه لا فرق بينهما من جهة الحيثية المشار إليها، لأن معنى هذه القاعدة مضمن في تلك وزيادة، إلا أن يكون شيخ الإسلام قد قصد بذلك عدم اعتبار المفاهيم الخارجة عن منطوق العبارة مبالغة منه في تحقيق الحق، حتى لا يدع لمخالف كلاماً، وهذا قصد حسن، وهو ملمح دقيق.

والذي يهمنا من هذا كله هو بيان موقف شيخ الإسلام من هذه القاعدة من جميع مصادره، وليس الأمر موقوفاً على كتاب الرد على المنطقيين، وقد اجتهدت في الوقوف على حقيقة هذه القاعدة عند المناطقة، وفي بيان موقف شيخ الإسلام منها، فكانت الخلاصة فيما يلي من النقاط.

الأولى: في معنى هذه القاعدة عند شيخ الإسلام، وهي من خلال كلامه واستعماله تحتمل مفهومين:

١ . أن يكون مراده بها ما يعم جميع باب القياس مع جميع ملحقاته ومتعلقاته: وهذا وإن كان بعيداً أن تحمله ألفاظ القاعدة إلا أن صنيع شيخ الإسلام في إدراج الكثير من المسائل المختلفة تحت عنوانها يوحي بأنه يريد ذلك المعنى الواسع.

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين ٢٩٠-٢٩١.

٢. أن يكون المراد بها شرطية القياس أو سببيته أو عليته في العلم بالتصديقات، وأنه إذا اجتمع القياس مع ترتيبه المعهود المنصوص عليه عندهم لزم عنه العلم بالتصديق لا محالة، وهذا المعنى هو الأولى بأن يحمل عليه مدلول العبارة، ويؤيده قول شيخ الإسلام في بداية الكلام على هذا المقام: "فإن كون القياس المؤلف من مقدمتين يفيد النتيجة هو أمر صحيح في نفسه"[(١)].

وأيضاً فإن تفريقه بين المقامات يجعلنا نجزم أنه لم يورد ما أورده تحت هذه القاعدة مما يوهم البعد عنها إلا استطراداً أو إسهاباً.

الثانية: هذه القاعدة بحكمها من المعلومات عند المناطقة بالضرورة من مجرد معرفة أقل شيء عن المنطق والاطلاع على منفعته والغرض منه، فإنه ليس له غاية ولا منفعة إلا إكساب التصورات وتحصيل التصديقات، وتلك يتوصل إليها بالحد، والثانية بالقياس كما هو معلوم، ولذلك لا نجد من ينص عليها بلفظها، وذلك لأن العلم بها عندهم من المسلمات، ولكنها قد وردت بمعناها في أثناء كلامهم، وأقرب ما يدل عليها من كلامهم ما تواردوا عليه في تعريفهم للقياس؛ حيث إنهم نصوا على أن من تمام تعريفهم للقياس أنه يلزم عنه لذاته قول آخر أي تصديق، وقد تقدم تعريف القياس ونقل كلامهم في هذا في بداية هذا الفصل.

الثالثة: ردود شيخ الإسلام على هذه القاعدة:

كما أن هذه القاعدة قد شاركت سابقتها في بعض المفهوم، فقد شاركتها أيضاً في تلقي كثير من الردود من شيخ الإسلام، ولذلك فإني أحيل القارئ الكريم على مراجعة ما تقدم[(٢)].

وسأخصص هذا الموضع بما وقفت عليه من النقوض لهذه القاعدة بالذات

(١) الردعلى المنطقيين: ٢٩١.

(٢) انظر: المطلب السابق.

ملخصا ذلك من كلامه رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

١) أن إفادة القياس عندهم منحصرة في الكليات، والكليات لا وجود لها في غير الأذهان فتكون دلالة قياسهم على هذا متجهة إلى غير موجود[١].

٢) أن القياس يدل على الكليات، والكليات لا وجود لها في غير جزئياتها، وجزئياتها تدرك بالحس، فتكون هذه التصديقات الكلية مستغنية في إدراكها عن القياس[٢].

٣) أن ما يتوصل إليه بالقياس يمكن التوصل إليه بغيره، وما لا يمكن التوصل إليه بغيره لا يمكن تحصيله به، وما سواه من الطرق التي توصل إلى التصديق توصل إليه بكل سهولة، بخلاف القياس، فليس فيه إلا إتعاب الأذهان[٣].

٤) أن هذا القياس بدل أن يكون - كما زعموه- مسهلاً للوصول إلى صحيح التصديقات، فقد يكون بطريقته الصعبة المتعبة عائقاً للناظرين عن الوصول إلى التصديقات المطلوبة، لما يحدثه من التبلبل في أفكارهم[٤].

٥) أن كلامهم على قياسهم إنما هو متجه إلى صورته، ومن البين أن الصورة لا يتعلق بها شيء، بل الشأن كله في مادة القياس ودلالته، فإن الدليل دليل كيفما وجد، سواء وجد على صورة قياسهم أم بشكل آخر غيره، وكيفما كان فإنه يلزم منه مدلوله، وقد تكلموا على مواد البرهان، وسيأتي بيان ما فيه من الفساد[٥].

٦) أن تحصيل التصديقات ليس حكراً على القياس، بل هناك أدلة أخرى

---

(١) الرد على المنطقيين: ٣٤٤، ٣٤٥.

(٢) المصدر السابق: ١١٣، ٣٥٥، ٣٧٢.

(٣) المصدر السابق: ٢٤٨.

(٤) المصدر السابق: ٢٤٨.

(٥) المصدر السابق: ٢٠٦، ٢٥٣.

توصل إليه، مثل دليل الفطرة واللزوم والآيات وغيرها وقد تقدم التنبيه عليها في الكلام على القاعدة السابقة[١].

٧) أن ضلالهم في كثير من التصديقات التي أنتجوها بالقياس المنطقي وهي قضايا كاذبة من أصلها يشهد بكذبها الفطرة والشرائع النبوية، وأغلب المناطقة وثنيون أو زنادقة، فلو كان القياس ينفع في تحصيل التصديقات الحقة لنفع أهله قبل غيرهم[٢].

٨) استغناء جميع أرباب العلوم في تحقيق مسائلهم وأصولهم وفروعهم عن القياس الأرسطي، وقد ثبت بالقطع أنهم لم يكونوا يرجعون في تصرفاتهم الفكرية إلى هذا القياس[٣].

(١) الردعلى المنطقيين: ١٥١، ٢٠٦، ٢٩٧، ٣٤٥، ٣٨٢.

(٢) المصدر السابق: ١١٣، ١١٤، ١٨٠، ٥٢٣.

(٣) المصدر السابق: ٨، ٢٥٥، ٢٥٨.

المبحث الخامس

موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ
من اشتراط تركيب القياس من مقدمتين

ويحتوي على ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: موقف شيخ الإسلام من قولهم (إفادة القضية الواحدة العلم).
- المطلب الثاني: موقف شيخ الإسلام من الحد الأوسط.
- المطلب الثالث: أدلة بطلان ذلك.

* * * * * * * *

توطئـــة

نظراً لمكانة باب القضايا في علم المنطق فإن بعض الباحثين قد استحسن تسمية المنطق اليوناني كله (منطق القضايا)[1] وهو توصيف دقيق إلى حد كبير؛لأن القضايا هي قناة التواصل والربط بين الفكر العقلي واللفظ اللغوي، فهي ألفاظ مركبة يسند بعضها إلى بعض، تحمل معاني يستعملها الفكر في عملية مرتبة معروفة لإنتاج ما يحتاج إلى إنتاجه من التصديقات، ولا يمكن عندهم أن ينتج القياس شيئاً دون مقدمات تحتوي على الحدود الثلاثة؛ ليلزم منها التصديق المطلوب (النتيجة).

والقضايا من حيث هي قضايا وجمل مركبة من ألفاظ ذات معاني، لا كلام عليها، ولكن الإشكال فيما عُلق بها، - كما هوشأن غالب المباحث المنطقية - مثل مبحث الكليات وغيرها، ومن أهم ما ذكره أهل المنطق مما أوجب تعرض شيخ الإسلام له بالانتقاد هو قولهم باشتراط قضيتين اثنتين في إنتاج القياس بلا زيادة ولا نقصان، وقد استدلوا على ذلك بأدلة بين شيخ الإسلام فسادها في كتاب الرد على المنطقين.

قال أرسطو: "فإنه لا يكون قياس البتة، لأنه بصفة شيء واحد على شيء واحد لا يعرض شيء بالاضطرار، فإذن يجب أن يضاف إلى ذلك مقدمة أخرى"[2].

قال الغزالي: "إذا أقل ما يلتئم منه القياس مقدمتان"[3].

وقال الرازي: "والقسم الأول هو الدليل العقلي ولابد فيه من مقدمتين لا أزيَد

---

(١) انظر: المنطق نظرية البحث: ٤٦٣.

(٢) التحليلات الأولى (القياس) سلسلة منطق أرسطو: ١٧٧.

(٣) المعيار العلم: ٩٩.

ولا أنقَص"[1].

وقال الآمدي: "الفصل الثاني: في أن الدليل العقلي مركب من مقدمتين ولا يزيد عليهما"[2].

واشتراطهم مقدمتين في إنتاج القياس عندهم من مسلمات علم المنطق التي لا يختلفون فيها.

وقال شيخ الإسلام في وصف مذهبهم في هذه المسألة: "ويقولون: إن المقدمتين لابد منهما لا أكثر، ولا أقل، ويقولون: أكثر الناس يحذفون إحدى المقدمات لظهورها اختصارا ويسمون هذا قياس الضمير، وإن احتاج المطلوب إلى مقدمات جعلوا القياس معنى أقيسة متعددة، بناء على قولهم: إنه لابد في القياس من مقدمتين، ويسمونه القياس المركب"[3].

والقضية والمقدمة عند أهل المنطق شيء واحد وهي الجملة الخبرية في الأدب العربي، وإنما سموها قضيةً لتضمنها حكماً، ومقدمةً لانتظامها في قياس، فإذا كانت الجملة الخبرية موضوعة في قياس سميت مقدمة، وقبل أن توضع في القياس تكون مجرد قضية[4] لتضمنها حكما.

وموقف شيخ الإسلام من هذه المسألة الذي لا تردد فيه هو إنكار هذا الاشتراط، وإبطال اقتصار الدليل على طريقتهم في النظم المعروف، فشيخ الإسلام يرى أن الدلالة لا تقتصر على قضيتين منظومتين بالطريقة المعلومة، بل يمكن عنده أن تدل قضية واحدة أو ثلاث أو أكثر، وإنما ذلك متعلق بالمخاطب، فقد يحتاج في

(١) نهاية العقول: ١/ ١٢١.

(٢) أبكار الأفكار ١: / ١٩٠.

(٣) الرد على المنطقيين: ٢٩٦.

(٤) انظر: الإشارات: ١/ ٣٧٢، معيار العلم: ٩٨، البصائر النصيرية: ٨٠.

توصيله إلى التصديقات إلى أكثر من قضيتين، وقد يُحتاج في ذلك إلى أقل، وقد لا يُحتاج إلى شيء سوى قضية واحدة، ولعل موقفه بين واضح في النصين المتقدمين، وسيأتي مزيد بيان ونقل عنه في المطلبين الآتيين.

المطلب الأول: موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من قولهم (إفادة القضية الواحدة العلم)

مع قول أهل المنطق باشتراط مقدمتين اثنتين في إنتاج القياس دون زيادة أو نقصان، وهذا يعني نفي الدلالة عن غيرهما، إلا أنهم لا يمنعون من وقوع عدد أكثر من اثنين، ويفسرون ما وقع لهم من ذلك بقولهم: إن هذا العدد لابد آيل في صلاحية دلالته إلى قضيتين؛ لأن من شرط انتظام القياس عندهم أن يحتوي على ثلاثة حدود أصغر وأكبر وأوسط، وهذا يمتنع كونه في حالة التعدد بأكثر من اثنتين كما يمتنع حصوله في القضية الواحدة.

قال الغزالي: "وأما المائل إلى التركيب والخلط فهو أن يطوي في سياق كلام يسوقه إلى نتيجة واحدة مقدمات مختلفة"[1] وقبله قال: "فكل قول أمكن أن يحصل مقصوده ويرد إلى ما ذكرناه من القياس فقوته قوة القياس وهو حجة"[2].

وهو تفسير مقبول نظرياً، ولو على الأقل بطريق جدلي، ولكن الإشكال في منعهم قيام القياس من قضية واحدة أو صلاحية قضية واحدة للدلالة على التصديق المطلوب، وإذا جيء إليه بمثال مطابق له ردوه وفسروه بتفسير غريب، أمثل ما يوصف به كما وصفه شيخ الإسلام بأنه تحكم لا دليل عليه، وقد اصطلحوا على تسمية ما وقع من هذا النوع بقياس الضمير.

قال شيخ الإسلام: "فإذا كان الدليل مقدمة واحدة قالوا: الأخرى محذوفة وسموه هو قياس الضمير، وإن كان مقدمات قالوا هي أقيسة مركبة، وليس هو قياساً واحداً، فهذا قول باطل طرداً وعكساً"[3].

---

(١) معيار العلم: ١٣٠.

(٢) المصدر السابق: ١٣٠.

(٣) الرد على المنطقيين: ١٧٢.

وقال الغزالي: "وأما المائل للنقصان فأن تترك إحدى المقدمتين أو النتيجة، أما ترك المقدمة الكبرى فمثاله...الخ"[1].

وقال الساوي: "ومنها الضمير، وهو قياس حذفت مقدمته الكبرى إما لظهورها أو للاستغناء عنها"[2].

وقال الطوسي: "والضمير قياس محذوف الكبرى كما يقال: (فلان يطوف ليلاً فهو لص)، وحذفها للإيجاز أو المغالطة"[3].

وقد رفض شيخ الإسلام هذا الاسم الذي اخترعوه في تسمية هذا النوع من القياس القائم على قضية واحدة، ورفض ما ترتب عليه من منع دلالة القضية الواحدة، وهو في ذلك طارد لمذهبه الذي سبق تحريره في الدلالات، والذي مفاده أن الدلالات مناطها قصد المتكلم ونطقه، لا علاقة لها بالسامع أو بفهمه.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "هم يسمون القياس الذي حذفت إحدى مقدمتيه(قياس الضمير)، ويقولون: إنها قد تحذف إما للعلم بها، وإما غلطاً أو تغليطاً، فيقال: إذا كانت معلومة كانت كغيرها من المقدمات المعلومة، وحينئذ فليس إضمار مقدمة بأولى من إضمار ثنتين وثلاثة وأربعة، فإن جاز أن يُدّعى في الدليل الذي لا يحتاج إلا إلى مقدمة: أن الأخرى مضمرة محذوفة جاز أن يدعى فيما يحتاج إلى ثنتين أن الثالثة محذوفة، وكذلك فيما يحتاج إلى ثلاث، وليس لذلك حد، ومن تدبر هذا وجد الأمر كذلك، ولهذا لا يوجد في كلام البلغاء أهل البيان الذين يقيمون البراهين والحجج اليقينية بأبين العبارات من استعمال المقدمتين في كلامهم ما يوجد في كلام أهل المنطق"[4].

---

(١) معيار العلم: ١٣٠.

(٢) البصائر النصيرية: ١٣٧.

(٣) تجريد المنطق: ٥٠

(٤) الرد على المنطقيين: ٢٤٢-٢٤٣.

وقال: "فجعلُهم مازاد على الاثنتين من المقدمات في معنى أقيسة متعددة وما نقص عن الاثنتين نصف قياس لا قياس تام: اصطلاح محض لا يرجع إلى معنى معقول، كما فرقوا بين الصفات الذاتية والعرضية اللازمة للماهية والوجود بمثل هذا التحكم"[1].

(١) الرد على المنطقيين: ٢١٩.

المطلب الثاني:
موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من الحد الأوسط

هذا هو الأمر الثاني من الأمور التي ضل في شأنها المنطقيون فيما يتعلق بتركيب المقدمات في قياس، وقد تكرر ذكره كثيراً في هذا البحث خاصة في نقد قياس التمثيل والكلام عليه.

ومعناه في اصطلاح أهل المنطق هو الجزء المشترك المتكرر في مقدمتي القياس، وهو الجامع بين الحد الأصغر والحد الأكبر الذين تتألف منهما النتيجة، لأنهم قد اصطلحوا على تسمية أجزاء القياس هكذا[1]:

١. الحد الأصغر، وهو الذي يكون موضوع النتيجة، وسمي أصغر لاندراجه في عموم الأكبر أو كليته.

٢. الحد الأكبر، وهو الذي يكون محمول النتيجة، وسمي أكبر لتضمنه للأصغر أو لأنه أعم منه.

٣. الحد الأوسط، وهو كما تقدم تعريفه، ومن أحكامه أنه يلغى عند الإنتاج ولا يذكر في النتيجة، وحاجة القياس إليه أنه هو الذي يربط بين الحد الأصغر والأكبر.

٤. النتيجة، وهي الباقي بعد إلغاء اللفظ المكرر، وهي تتألف من الحد الأصغر والأكبر.

وشيخ الإسلام لا يرفض وجود الحد الأوسط أو غيره من الحدود كما لا يرفض وجود النتيجة ووجود القضايا نفسها، لكن ما رفضه مما يتعلق بالحد الأوسط هو نفي دلالته مع وضوحها جداً، وعدم حاجته في إثباتها إلى قرينة، كما أنكر تمام الإنكار الجمود على هذا التركيب المسمى عندهم بالقياس.

---

(١) انظر: معيار العلم: ٩٩، البصائر النصيرية: ٨٠، تجريد المنطق: ٣٠.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "فنقول - مثلا - في قياس التداخل: له ثلاثة حدود الحد الأصغر والحد الأوسط والحد الأكبر، إذا قال: كل مسكر خمر وكل خمر حرام، فالمسكر - مثلا - : هو الحد الأصغر، والخمر: الأوسط، والحرام الأكبر، والأصغر لابد أن يكون داخلاً في الأوسط لأنه أخص منه، أو مساوياً له، والشيء يدخل في أكثر منه وفي نظيره كما يدخل الإنسان في الحيوان"[1].

وقال: "وذلك أن قياس الشمول مؤلف من الحدود الثلاثة الأصغر والأوسط والأكبر، والحد الأوسط فيه هو الذي يسمى في قياس التمثيل علة ومناطاً وجامعاً ومشتركاً ووصفاً ومقتضياً ونحو ذلك من العبارات"[2].

وقال: "والثاني النظر في الدليل، وهو العلم بالدليل المستلزم للمدلول عليه، وهو تصور الحد الأوسط المستلزم لثبوت الأكبر للأصغر، مثل من يعلم أن الخمر حرام وأن كل مسكر خمر، فيلزم أن يعلم أن كل مسكر حرام"[3].

من خلال هذه النصوص يمكن استخلاص موقف شيخ الإسلام من الحد الأوسط وبيانه في ما يلي:

١) أن شيخ الإسلام لا ينكره مصطلحاً يسمى به أحد أجزاء القياس.

٢) أنه عنده هو الدليل، فكل شيئين دل أحدهما على الآخر فالعلاقة والرابط المشترك الذي جعل هذا الشيء دليلا على هذا الشيء هو الحد الأوسط.

٣) أن مجرد تصور الحد الأوسط قد يفيد علماً مجهولاً أويدل على النتيجة، فلا تتوقف دلالته على وجود قرائن تصححها.

---

(١) الرد على المنطقيين: ٣٥١.

(٢) المصدر السابق: ١١٦.

(٣) المصدر السابق: ٣٩٧.

٤) أن شيخ الإسلام قد جوز تسمية الحد الأوسط بعدة أسماء:

١. الحد الأوسط.

٢. العلة.

٣. الجامع.

٤. الدليل.

٥. القدر المشترك وغيرها.



المطلب الثالث
أدلة بطلان ذلك

هذه الأمور المتقدمة في التمهيد والمطلبين من هذا المبحث، وهي دلالة القضية الواحدة، ودلالة أكثر من مقدمتين، ودلالة الحد الأوسط كلها أبطل صحتها أهل المنطق، وقد سبق توثيق ذلك من كلامهم.

ولأجل اشتراك هذه الأمور في حكم أهل المنطق عليها بالنفي فقد جمعت أدلة شيخ الإسلام على رفضها في مكان واحد، وقد اخترت ذلك أيضاً لدواعي منهجية، لأن إيجاب المقدمتين في إنتاج القياس وصحة الاستدلال يلزم منه نفي صحته في القضية الواحدة والحد الأوسط، وقد أبطل شيخ الإسلام القول بنفي دلالتها من وجوه:

الوجه الأول: أن الحاجة إلى المقدمات نسبية، فهناك من المخاطبين من هو في حاجة إلى واحدة، وهناك من يحتاج إلى أكثر من اثنتين أو ثلاثة أو أربعة بحسب ما يوصل إليه المعلومة.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "الحاجة إلى المقدمات بحسب حال المستدل، فقد يحتاج تارة إلى مقدمة، وتارة إلى ثنتين، وتارة إلى ثلاث، وتارة إلى أكثر"[(١)].

وقال أيضا: "ولهذا لا تجد أحدا من سائر أصناف العقلاء غير هؤلاء ينظم دليله من المقدمتين كما ينظمه هؤلاء، بل يذكرون الدليل المستلزم للمدلول، ثم الدليل قد يكون مقدمة واحدة، وقد يكون مقدمتين، وقد يكون مقدمات، بحسب حاجة الناظر المستدل؛ إذ حاجة الناس تختلف"[(٢)].

---

(١) الرد على المنطقيين : ٣٤٣.

(٢) المصدر السابق: ١١٠، ٢٥٠.

الوجه الثاني: أن إيجاب القضيتين أمر اصطلاحي تواضعي يمكن اعتباره عند قوم دون قوم، وهو غير لازم، خاصة وأن الدلالة حاصلة به وبدونه.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "فجعلهم ما زاد على الاثنين من المقدمات في معنى أقيسة متعددة، وما نقص عن الاثنتين نصف قياس لا قياس تام: اصطلاح محض لا يرجع إلى معنى معقول"[1].

الوجه الثالث: أنهم هم الشاذون في هذا الحكم بين جميع بني آدم من العقلاء، دعك ممن بقي على فطرته السليمة كالمهاجرين والأنصار والتابعين لهم بإحسان وسائر الأئمة.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "ولهذا لا تجد في سائر طوائف العقلاء ومصنفي العلوم من يلتزم في استدلاله البيان بمقدمتين لا أكثر ولا أقل، ويجتهد في رد الزيادة إلى ثنتين وفي تكميل النقص بجعله مقدمتين إلا أهل منطق اليونان ومن سلك سبيلهم، دون من كان باقيا على فطرته السليمة أو سلك مسلك غيرهم كالمهاجرين والأنصار والتابعين لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين وعلمائهم ونظارهم وسائر طوائف الملل، وكذلك أهل النحو والطب والهندسة، لا يدخل في هذا الباب إلا من اتبع في ذلك هؤلاء المنطقيين"[2].

الوجه الرابع: أن حقيقة الدليل هو ما يستلزم بيان المدلول عليه، فكلما حصل لزوم بين شيئين تلازما، فذلك هو دلالة أحدهما على الآخر، مثل دلالة القضية الواحدة على التصديق ودلالة الحد الأوسط عليه دون الحاجة إلى شيء آخر زائد.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "ومما يبين لك أن المقدمة الواحدة قد تكفي في حصول المطلوب، أن الدليل هو ما يستلزم الحكم المدلول عليه...ولما كان الحد الأول مستلزما للأوسط

---

(١) الرد على المنطقيين: ٢١٩، ٢١٩ .

(٢) المصدر السابق: ٢٣٧.

والأوسط للثالث، ثبت أن الأول مستلزم للثالث؛ فإن ملزوم الملزوم ملزوم، ولازم اللازم لازم، فالحكم لازم من لوازم الدليل، لكن لم يعرف لزومه إياه إلا بوسط بينهما، والوسط ما يقرن بقولك لأنه... وهذا الوسط هو حد تكفي فيه مقدمة واحدة"[1].

الوجه الخامس: أن طريقتهم هذه فيها تضييق على العقل واللسان، وإلجاء لأهل الفصاحة إلى العي والركة في الكلام، ولذلك تجد في كلامهم من العي والتعقيد في العبارة ما لا تجده عند سائر الطوائف.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "ولهذا لا يوجد في كلام البلغاء أهل البيان الذين يقيمون البراهين والحجج اليقينية بأبين العبارات من استعمال المقدمتين في كلامهم ما يوجد في كلام أهل المنطق، بل من سلك طريقهم كان من المضيقين لطريق العلم عقولا وألسنة ومعانيهم من جنس ألفاظهم تجد فيها من الركة والعي ما لا يرضاه عاقل، وكان يعقوب بن إسحاق الكندي فيلسوف الإسلام في وقته أعني الفيلسوف الذي في الإسلام، وإلا فليس الفلاسفة من المسلمين كما قالوا لبعض أعيان القضاة الذين كانوا في زماننا: ابن سينا من فلاسفة الإسلام، فقال: ليس للإسلام فلاسفة، كان يعقوب يقول في أثناء كلامه: (لعدم فقد وجود كذا)"[2].

الوجه السادس: أن الذي عليه جماهير النظار من المسلمين وغيرهم: أن الدليل قد يتوقف على مقدمة تارة، وقد يتوقف على مقدمتين تارة، وعلى ثلاثة تارة، وعلى أكثر من ذلك، فما كان من المقدمات معلوماً لم يحتج أن يستدل عليه، وإنما يستدل على المجهول، والمطلوب المجهول يعلم بدليله، ودليله ما استلزمه، وكل ملزوم فإنه يصح الاستدلال به على لازمه.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "والصواب الذي عليه جماهير النظار من المسلمين وغيرهم أن

---

(١) الردعلى المنطقيين: ١٨٨.

(٢) المصدر السابق: ١٩٩.

الدليل قد يتوقف على مقدمة تارة، وقد يتوقف على مقدمتين تارة، وعلى ثلاث تارة، وعلى أكثر من تلك، فما كان من المقدمات معلوما لم يحتج أن يستدل عليه وإنما يستدل على المجهول والمطلوب المجهول يعلم بدليله، ودليله ما استلزمه وكل ملزوم فإنه يصح الاستدلال به على لازمه، وحينئذ فإذا كان للمطلوب ملزوم يعلم لزومه له استدل عليه به وكفى ذلك، وإن لم يكن المستدل يعلم إلا ملزوم ملزومه احتاج إلى مقدمتين، وإن لم يعلم إلا ملزوم ملزوم ملزومه احتجاج إلى ثلاث، وهلم جرا"[(١)].

الوجه السابع: أن قولهم اشتراط مقدمتين في القياس ونفي دلالة غيره هو مجرد تحكم لا يدل عليه دليل.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "فاصطلحوا على أنه لابد في الحد من لفظين جنس وفصل، ولابد في القياس من مقدمتين، وكل هذا تحكم"[(٢)].

والخلاصة أن شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

- يرى أن القضية الواحدة يمكن أن تفيد العلم كما تفيده القضيتان والثلاث وأكثر من ذلك، وأن مناط ذلك قصد المتكلم.
- يرى أن الحد الأوسط هو القدر المشترك وهو العلّة والجامع والدليل، وأنه يمكنه بمفرده إفادة العلم، إذا فهم وعلم يقيناً بقطع النظر عن القضايا التي تضمنته.



---

(١) الردعلى المنطقيين: ٢٩٨.

(٢) المصدر السابق: ٧٤.

المبحث السادس

موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ
من اشتراط الكلية الموجبة في إنتاج القياس

ويحتوي على مطلبيــــن:

- المطلب الأول: وجه اشتراطهم ودليل بطلانه.
- المطلب الثاني: أن اجتماع الخستين مانع من الإنتاج.

* * * * * * * *

توطئـــــة

المقدمات القياسية لا يخلو إما أن تكون موجبة أو سالبة مع الكلية والجزئية ومثله في المقدمة الثانية، ومع أوجه التركيب تصير ضروب صور القياس ستة عشر ضرباً، وقد أوجبوا لصحة الإنتاج أن يحتوي القياس على الكلية والإيجاب، إما مجتمعين في مقدمة واحدة، أو مفرقين في المقدمتين، وعندهم أن الأشرف هو الإيجاب والكلية والأخس هو السلب والجزئية.

وقد منعوا اجتماع الخستين كما سيأتي الكلام عليه في مطلبه إن شاء الله.

وذلك في عملية فكرية معنوية رتبوها وجعلوها هي الطريقة الأصوب في الوصول إلى تحصيل التصديقات، فكلامي في هذا المبحث يركز على أمرين هما:

- اشتراطهم أن يتوفر القياس على الأشرفين الكلية والإيجاب مجتمعين أو مفرقين.
- منعهم إنتاج القياس الذي اجتمع فيه الخستان السلب والجزئية.



المطلب الأول
في وجه اشتراطهم ودليل بطلانه

تقدم الإشارة والتصريح غير ما مرة أن من المعلوم المقرر عند أهل المنطق أن القياس لابد فيه من كلية وعموم، حتى يصح اندراج صغرى المقدمتين في كبراهما، ولو كانت المقدمتان سالبتين معاً لم يمكن الاندراج، وأيضاً حتى يمكن التعرف على الحد الأوسط المشترك ليحذف، فيلتقي الحدان الأصغر والأكبر فتركب منهما النتيجة.

قال شيخ الإسلام: "بل إذا اجتمع النقيضان من نوعين كسالبة كلية وموجبة جزئية فتفيد، بشرط كون الكبرى هي العامة، فظهر أنه لابد في كل قياس من ثبوت وعموم إما مجتمعين في مقدمة وإما مفترقين في المقدمتين"[1].

وقد نص على ذلك المناطقة بأقوال صريحة في اشتراط الكلية الموجبة في القياس وتارة في منع إنتاج النقيض.

قال الغزالي: "فإذن لابد أن يكون في كل قياس موجبة أو ما في حكمها، وإن كانت الصيغة صيغة السلب مثلاً...ويجب أن تكون الكبرى كلية حتى ينطوي تحت الأكبر الحد الأصغر لعمومه جميع ما يدخل في الأوسط"[2].

وقال الساوي: "وتشترك كلها في أن لا قياس عن جزئيتين على الإطلاق، ولا عن سالبتين، ولا عن صغرى سالبة كبراها جزئية"[3].

وقال ابن سينا: "ولا ينتج شيء منها عن جزئيتين، وأما عن سالبتين ففيه

---

(١) مجموع الفتاوى: ١٤/ ٦٠.

(٢) معيار العلم: ١٠٢.

(٣) البصائر النصيرية: ٨١.

نظر"[1].

قال الطوسي تعليقا على قول ابن سينا: "وذلك لأن ما يتعلق به الحكمان من الأوسط يمكن أن يكون متحداً فيهما ويمكن أن لا يكون، فلا ينتج الإيجاب ولا السلب، وقوله: إما عن سالبتين ففيه نظر، المنطقيون قد حكموا بالقول المطلق أن القياس لا ينعقد عن سالبتين"[2].

وأما موقف شيخ الإسلام من هذه المسألة وهي اشتراط الكلية الموجبة فإن الكلام عليه يستوجب علينا استحضار أصلين تقدم الكلام عليهما وبيان موقف شيخ الإسلام منهما، وهما:

١ . قياس الشمول؛ لأن هذه المتكلم عنها شروط إنتاجه، وهذا الكلام في سياقه أصلاً.

٢ . الكليات وما يتعلق بها من الوجود وغيره.

وقد تقدم الكلام عليهما بتفصيل يغني عن تكراره في هذا الموضع، ولكن لا أرى بأساً من التذكير ببعض الوجوه التي تشتد حاجة المقام إليها.

الوجه الأول: أن هذا الاشتراط ليس من البديهيات التي تستغني عن الدليل، بل هو من النظريات التي يلزم قائلها إقامة الدليل أبداً لإثباتها، فهم مطالبون بإقامة الدليل، ولا دليل.

الوجه الثاني: أن هذا تأكيد على تشبثهم بالقول بوجود الكليات، وهو قول باطل تقدم الكلام عليه وبيان موقف شيخ الإسلام منه.

الوجه الثالث: أن مناط الاستدلال وضابط صحته عند شيخ الإسلام هو

---

(١) الإشارات والتنبيهات بشرح الطوسي: ٢٨٦.

(٢) المصدر السابق: ٢٨٦.

التلازم بين الدال والمدلول واللازم والملزوم، فإذا ثبت التلازم فإن ذلك استدلال صحيح عنده، وهذا هو ميزان تصحيح الأدلة لديه بأي صورة كان ومن أي مادة ألفه مؤلفه.

الوجه الرابع: أن ابن سينا قد ذكر أنه يصح نظم القياس في بعض الصور من سالبتين.

المطلب الثاني
أن اجتماع الخستين مانع من الإنتاج

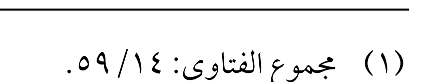
قال شيخ الإسلام " ولهذا يقال لا قياس عن قضيتين جزئيتين، بل لابد أن تكون إحداهما كلية، ولا قياس أيضاً عن سالبتين، بل لابد أن تكون إحداهما موجبة، وإلا فالسالبان لا يدخل أحدهما في الآخر"[(1)].

والمراد بالخستين السلب والجزئية، وقد أطلقوا عليهما ذلك اللقب لنقصهما عن الكلية والإيجاب من جهة الوجود، ومما لا شك فيه أن الموجود أكمل وأشرف من المعدوم، وذلك بسبب الوجود، فكلما كان الوجود أكثر وأكمل كان الشيء المتصف به أولى بالشرف مما دونه وهكذا.

وهذا الشرط هو الوجه السالب للشرط المتقدم، ولذلك فنصوص المناطقة المذكورة هناك تغني عن إعادتها هنا، وأيضاً أدلة البطلان إذا حمل على معنى الشرط المتقدم واحدة.

وبالنسبة إلى موقف شيخ الإسلام من هذا الحكم، فلم أقف له على كلام خاص يرد القول بعدم إنتاج القياس الذي اجتمعت فيه الجزئية والسلب ولا أنه يصححه، والذي يقتضيه أصله الأصيل في اعتبار الأدلة وصحتها أنه إذا لزم عن هذا القياس الذي اجتمعت فيه الخستان شيء (تصديق) فإنه لا مانع عنده أن يستدل به، وإذا فقد اللازم والملزوم فإنه لا يصلح أن يستدل به، ولو اجتمعت فيه جميع الشروط وانتفت جميع الموانع، فإن مناط الاستدلال عنده هو التلازم واللزوم.

هذا مع الأخذ بالاعتبار موقفه من قياس الشمول والذي سبق تلخيصه في المطلب السابق.



(1) مجموع الفتاوى: ١٤/ ٥٩.

المبحث السابع

موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من مواد الأقيسة

ويحتوي على خمسة مطالب:

- المطلب الأول: الحسيات.
- المطلب الثاني: الحدسيات.
- المطلب الثالث: المجربات.
- المطلب الرابع: المتواترات.
- المطلب الخامس: الأوليات.

* * * * * * * *

توطئـــة

الكلام على مواد القياس هو الشق الثاني من الكلام على القياس؛ لأن الشق الأول في جملته أَخَذَ الكلام على صورة القياس وأحكامها، وأنواع القياس من جهتها، وتقدم الإشارة إلى مواد القياس مرات فيما مضى من كلام، مثل الكلام على تنوع القياس من حيث مادته ومن حيث صورته.

ومعرفة مواد القياس من أهم الأمور عند أهل المنطق؛ لأنه بمعرفة هذه المواد يتبين اليقين من غيره عندهم، ومن أعظم أغراضهم التي يقصدونها في حديثهم وبيانهم لمواد القياس أن يميز اليقيني منها من الظني، والكاذب من الصادق، ليتميز بذلك أنواع الأقيسة، فيستعمل كل واحد منها فيما يناسبه، وتظهر فضيلة ما يتركب من المواد اليقينية وهو البرهان، على ما يتركب مما سواها وهو الأقيسة الأخرى مثل الشمولي وغيره.

قال شيخ الإسلام: "فإنهم كما حصروا اليقين في الصورة القياسية حصروه في المادة التي ذكروها من القضايا الحسيات والأوليات والمتواترات والمجربات والحدسيات، ومعلوم أنه لا دليل على نفي هذه القضايا"[(1)].

وقال: "وهم أعني ابن سينا وأتباعه جعلوا القضايا من جهة ما يصدق بها المستعملة بين القائسين ومن يجري مجراهم أربعة أصناف، الأول: الواجب قبولها التي هي مادة البرهان وهي الأوليات والحسيات والمجربات والحدسيات والمتواترات، وربما ضموا إلى ذلك قضايا معها حدودها، ولم يذكروا دليلاً على هذا الحصر، ولهذا اعترف المنتصرون لهم أن هذا التقسيم منتشر غير منحصر يتعذر إقامة دليل عليه"[(2)].

---

(1) الرد على المنطقيين: ٣٨٤.

(2) المصدر السابق: ٤٣٧.

ومن ما علقوه على هذه المسألة من الأحكام:

١) تقسيم المواد إلى يقينيات وظنيات، وقد حصروا اليقينيات في ما ذكره شيخ الإسلام، وأما الظنيات فقد عدوا منها المشهورات والمسلمات وأخبار الآحاد وغيرها، وقطعوا بأن تلك المواد تفيد اليقين وهذه لا تفيد سوى الظن.

٢) منعوا جميع الأقيسة مما سوى البرهاني من الدلالة على اليقين، وقد علم في ما سبق[(١)] أن دلالة الأقيسة على اليقين ليست راجعة إلى صورته بل إلى مادته، وأنه ليس هناك ما يمنع من أن يكون القياس الخطابي يقينياً أو الجدلي أو غيرهما.

٣) أن المتواترات والحدسيات والمجربات تختص بمن علمها ولا يقوم برهان منها على المنازع.

وقد اعترض عليهم شيخ الإسلام في هذا وغيره، كما اعترض عليهم في تفريقهم بين بعض مواد القضايا فيما بينها مثل المشهورات والحدسيات والمجربات والأوليات وغيرها، وقرر أن ما ذكروه مجرد تحكم وقول بلا علم.

وكما هو مطرد في جميع اعتراضات شيخ الإسلام على أهل المنطق وغيرهم من المخالفين له: أنه إنما يعترض عليهم فيما كان من مباحثهم له مساس بالعقيدة والشرع ومذاهب السلف، فكلما وجد شيئاً من هذا القبيل إلا وتوجه إليه بالنقض والرد وإظهار ما فيه من أوجه الفساد.

ومن هذا الباب نقده لهم في مواد القياس وتركيزه على مباحثتهم في بعضها مثل المتواترات.

وشيخ الإسلام لا ينكر في الأصل شيئاً من هذه المواد، بل ربما أعطى بعضها حكماً أحمد ومفهوماً أوسع، فلم يزدها كلامه إلا قوة وأصالة وبياناً، وإنما أنكر عليهم في التفريق بينها من حيث الاحتجاج واكتساب اليقين وتخصيص بعضها بإفادة اليقين

---

(١) انظر نص الرسالة: (٢١٧)، وما بعدها.

دون بعض بغير دليل صريح، وكان مما رآه في شأنها أن النسبية في العلم بها مطردة في جميعها، فما يعلمه هذا بطريق من طرق اليقين المذكورة من هذه المواد قد يغيب عن الآخر فيعلمها بطريق آخر، أو لا يعلمها، فتبقى في حيز الظن أو بدون هذا وهذا.

وأيضاً فإنه يميل إلى أن هذه القضايا في مجملها يلزم العلم بها على جميع الأفراد إذا غلبت واشتهرت في المجتمع، وكان يرى أن جميعها يمكن أن تدل على اليقين، وأن ذلك متعلق بالسامع إذا حصل له العلم ولم يستطع دفعه، فإن ذلك هو اليقين.

هذا هو موقف شيخ الإسلام المجمل من مواد القياس الخمسة المذكورة، وسأبينه بتفصيل على حسب ما يرد تباعاً في هذا المبحث في الكلام على مواد اليقين الخمسة مادة مادة.

وقد اقتصرت على هذه الخمسة؛ لأن شيخ الإسلام لم يذكر غيرها، ثم لتعلقها بالقياس البرهاني، ومعلوم أنه أعلى شيء في المنطق، واكتفيت في تقرير موقف شيخ الإسلام على ما وقفت عليه من كلامه في كتبه، وكلامه في مواد القياس قليل إذا ما قورن بكلامه على الحد والقياس.

هذا وإن لشيخ الإسلام قواعد عامة في نقض المخالفين من أهل الفلسفة وغيرهم وتقرير آرائه، يمكن لمن عرفها وأحاط بها أن يخرج مواقفه من المسائل التي لم يرد له فيها قول له، ولكنني أمسك زمام القلم عن هذا الفعل، لأنه قد يؤدي إذا استرسل فيه إلى الوقوع في تقويله رَحِمَهُ ٱللَّهُ ما لم يقله، فلذلك كان منهجي في هذا البحث أن أعلق مواقفه بما نص عليه بلفظه خاصة، إلا في ما ندر مع التنبيه والتنبه إلى السلامة من المفاسد وبالله أستعين.

المطلب الأول: الحسيات

حقيقة الحسيات عند المنطقيين:

تطلق عبارة الحسيات عند أهل المنطق ويراد بها معنيان:

- القضايا التي تدرك بالحس الباطن.
- القضايا التي تدرك بالحس الظاهر.

والملاحظ أن غالبهم جعلوا المشاهدات جنساً للمدركات بالظاهر والباطن وخصوا المحسوسات بالمدركات بالحس الظاهر.

قال ابن سينا في سياق تعريفه للمشاهدات، وهو من القائلين بأن المشاهدات جنس للمحسوسات الظاهرة والباطنة، قال: "وهي القضايا التي نستفيد التصديق بها من الحس"[(١)].

وقد تبعه على تعريفه هذا كثير من المناطقة كالغزالي[(٢)] وغيره.

وقال الساوي: "وهي القضايا التي يُصَدَّقُ بها بواسطة الحس، كحكمنا بوجود الشمس وإنارتها، ووجود النار وحرارتها"[(٣)].

وقال الشهرزوري: "وهي القضايا التي لا يحكم العقل بالجزم فيها بمجرد تصور طرفيها، بل لما وقع الإحساس بثبوت المحمول لبعض جزئيات الموضوع"[(٤)].

وقال الكاتبي: "وهي القضايا التي يحكم بها بقوى ظاهرة أو باطنة، كالحكم بأن

---

(١) الإشارات والتنبيهات: ١/ ٣٤٥، شرح الإشارات للرازي: ١/ ٢٦١.

(٢) انظر: معيار العلم: ١٣٩، محك النظر: ١٠١.

(٣) البصائر النصيرية: ١٣٩.

(٤) رسائل الشجرة الإلهية: ١/ ٤٠٧.

الشمس مضيئة وأن لنا خوفاً وغضباً"[1].

وجاء في كشاف اصطلاحات الفنون التفريق بينهما وجعلهما لفظتين تطلقان على معنى واحد، لا أن إحداهما تندرج في الأخرى، قال: "القضايا التي يجزم بها العقل بمجرد تصور طرفيها بواسطة الحس الظاهر أو الباطن وتسمى محسوسات ومشاهدات أيضاً"[2].

والأمر لا يعدو أن يكون اصطلاحاً، ولا فائدة ترجى وراء المماحكة في الألفاظ والتشديد في نقد المصطلحات.

موقف شيخ الإسلام منها:

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعد أن ذكر المعقولات المعتبرة عنده المؤيدة بالفطرة: "فإذا جاء في الحس أو الخبر الصحيح ما يظن أنه يخالف ذلك مثل أن يُرى الشخص الواحد في عرفات، وهو في بلده لم يبرح، أو يُرى قاعداً في مكانه وهو في مكان آخر... والحسيات إن لم يميز بينها بالعقل، وإلا فالحس يغلط كثيراً"[3].

وقال: "فكل من أخبر بما يخالف صحيح المنقول أو صريح المعقول يعلم أنه وقع له غلط، وإن كان صادقاً فيما يشهده في الحس الباطن أو الظاهر، لكن الغلط وقع في ظنه الفاسد المخالف لصريح العقل، لا في مجرد الحس، فإن الحس ليس فيه علم بنفي أو إثبات"[4].

وقال: "فإن الحسيات الظاهرة والباطنة تنقسم أيضاً إلى خاصة وعامة، وليس ما رآه زيد أو شمه أو ذاقه أو لمسه يجب اشتراك الناس فيه، وكذلك ما وجده في نفسه من

---

(١) تحرير القواعد المنطقية: ٤٥٧.

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون: ١/ ٦٧٤.

(٣) الجواب الصحيح: ٤/ ٣٩٧.

(٤) المصدر السابق: ٤/ ٣٩٩.

جوعه وعطشه وألمه ولذته، لكن بعض الحسيات قد تكون مشتركة بين الناس، كاشتراكهم في رؤية الشمس والقمر والكواكب، وأخص منه اشتراك أهل البلد الواحد في رؤية ما عندهم من جبل وجامع ونهر وغير ذلك من الأمور المخلوقة والمصنوعة"(١).

وقال: "كما يقال في الحسيات إنها تتناول ما أحسه ببصره وسمعه وشمه وذوقه ولمسه ونحو ذلك، مع أن الفرق الذي بين أنواع الحسيات تختلف فيه العلوم أعظم مما تختلف في هذا، فإن البصر يرى من غير مباشرة المرئي، والذوق والشم واللمس لا يحصل له إلا بالإحساس المباشر المحسوس... وهذا سبب تفضيل طائفة من الناس للسمع على البصر كما ذهب إليه ابن قتيبة وغيره، وقال الأكثرون البصر أفضل من السمع، والتحقيق أن إدراك البصر أكمل كما قاله الأكثرون، كما قال النبي ﷺ: "وليس المخبَر كالمعايِن"(٢)، ولكن السمع يحصل به من العلم لنا أكثر مما يحصل بالبصر، فالبصر أقوى وأكمل والسمع أعم وأشمل"(٣).

وقال في سياق كلامه عن اليقينيات: "أحدها الحسيات، ومعلوم أن الحس لا يدرك أمراً كلياً عاماً أصلاً، فليس في الحسيات المجردة قضية كلية عامة تصلح أن تكون مقدمة في البرهان اليقيني"(٤).

من ما تقدم يمكن تلخيص موقف شيخ الإسلام من الحسيات فيما يلي:

• يظهر أن شيخ الإسلام لا يخالفهم في الحسيات من جهة وجودها قسماً من أقسام اليقينيات وأيضاً لا يخالفهم في أنها كما ذكروها في التعريف.

---

(١) الرد على المنطقيين: ٩٢.

(٢) صحيح ابن حبان رقم: ٢٠٨٨.

(٣) الرد على المنطقيين: ٩٥ – ٩٦.

(٤) المصدر السابق: ٣٠٠.

- أن الحس عنده إذا تعارض مع صريح العقل وصحيح النقل يكون مرفوضاً مطعوناً في صحته.

- أن من شرط اعتبار الحسيات تمييز العقل بينها؛ لأن الغلط في الحسيات كثير إذا لم يميز بين المحسوسات عقل.

- أن الحس في مذهبه لا يدرِك إلا أمراً جزئياً.

- أنه في مسألة المفاضلة بين الحواس الخمس مال إلى عدم وجود فرق بينها من حيث إفادة العلم خاصة.

- أن الحسيات بنوعيها الظاهرة والباطنة تكون خاصة وعامة يشترك فيها الكثير.

المطلب الثاني: الحدسيات

الحدس هو سرعة انتقال الذهن من معلوم إلى مجهول[1].

والقضايا الحدسيات - قال ابن سينا في بيان حقيقتها عندهم -: "هي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس قوي جداً فزال معه الشك وأذعن معه الذهن"[2].

وقال الساوي: "وهي القضايا المصدق بها بواسطة الحس وحدس قوي يذعن الذهن بحكمه ويزول معه الشك"[3].

وقال الشهرزوري: "وهي القضايا التي يحكم العقل بها بواسطة حدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين"[4].

وقال الكاتبي: "وهي قضايا يحكم بها لحدس قوي من النفس مفيد للعلم، كالحكم بأن نور القمر مستفاد من الشمس"[5].

موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ منها:

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وأما الحدسيات إن جعلت يقينية فهي نظير المجربات؛ إذ الفرق بينها لا يعود إلى العموم والخصوص، وإنما يعود إلى أن المجربات تتعلق بما هو من أفعال المجربين، والحدسيات تكون عن أفعالهم وبعض الناس يسمي الكل تجربيات"[6].

---

(١) انظر: البصائر النصيرية: ١٤٠، التحريرات المنطقية: ٤٥٧.

(٢) الإشارات والتنبيهات: ١/ ٣٤٨.

(٣) البصائر النصيرية: ١٤٠.

(٤) رسائل الشجرة الإلهية: ١/ ٤٠٨.

(٥) التحريرات المنطقية: ٤٥٧.

(٦) الرد على المنطقيين: ٣٠٢.

وقال: "والحدسيات هي كذلك فبالحس تعرف أعيانها، ثم يتكرر فيعلم بالعقل القدر المشترك، لكن هذا التكرر لا يكون من فعل الإنسان، بل هو كما يعرف من الأمور السماوية"[1].

وقال: "والحدسيات عند من يثبتها منهم من جنس التجريبيات"[2].

وقال: "وبالجملة، الأمور العادية سواء كان سبب العادة إرادة نفسانية أو قوة طبيعية، فالعلم بكونها كلية هو من التجربيات أو الحدسيات إن جعلت نوعاً آخر، حتى العلم بمعاني اللغات هو من الحدسيات، فإن الإنسان يسمع لفظ المتكلم ثم قد يعلم مراده بإشارة إليه أو بقرينة أخرى"[3].

وقال: "فعامة ما عند الفلاسفة بل وسائر العقلاء من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هو من العلم بعادة ذلك الموجود، وهو مما يسمونه الحدسيات، وعامة ما عندهم من العلوم العقلية الطبيعية والعلوم الفلكية كعلم الهيئة فهو من هذا القسم من المجربات إن كان علماً، فإن هذه لا يقوم فيها برهان على المنازع"[4].

مما تقدم من النصوص يمكن تلخيص موقف شيخ الإسلام من الحدسيات في ما يلي:

- أن الحدسيات عنده هي القضايا المتعلقة في حكمها بأفعال الغير.
- أن الفرق بين الحدسيات والتجربيات: أن الحدس متعلق بالنظر في فعل الغير وملاحظة تكراره، وأما التجربيات فهي متعلقة بنظر الإنسان في فعل نفسه.

---

(١) الرد على المنطقيين: ٣٨٧.

(٢) مجموع الفتاوى: ٩/ ٧٠.

(٣) الرد على المنطقيين: ٣٨٧.

(٤) الرد على المنطقيين: ٣٨٨.

• لا يمنع شيخ الإسلام أن تكون التجربيات أعم منها ولا ينكر على من يقول به.

• يفهم من سياق كلام شيخ الإسلام ميله إلى توسيع مفهوم الحدسيات حتى جعل معاني اللغات منها، وتعريفها على هذا المقصد أنها: القضايا المتعلقة بالنظر في تكرر الأفعال سواء كانت هذه الأفعال من ا لناظر نفسه أو غيره.

• قرر شيخ الإسلام بأن عامة علوم الفلاسفة مأخوذة بطريق الحدس.

• لا يمنع شيخ الإسلام من جعل هذا الضرب من القضايا من اليقينيات، ولكنه يرى التواتر أقوى منها، وألزمَ من قلل من شأن التواتر بأن الحدسيات التي هي أصل علومكم أولى بذلك.

المطلب الثالث: المجربات

قال ابن سينا: "وأما المجربات فهي قضايا وأحكام تتبع مشاهدات منا تتكرر فتفيد ادِّكاراً بتكرارها فيتأكد منها عقد قوي لا يشك فيه"[1].

وقال الساوي: "فهي القضايا التي يصدق العقل بها بواسطة الحس وشركة من القياس"[2].

وقال الشهرزوري: "وهي القضايا التي يحكم العقل فيها بواسطة مشاهدات متكررة موجبة لليقين بسبب اقتران قياس خفي إليها، كقولك: "إن السقمونيا[3] مسهلة للصفراء"[4].

وقال الكاتبي: "وهي قضايا يحكم بها لمشاهدة متكررة مفيدة لليقين كالحكم بأن شرب السقمونيا موجب للإسهال"[5].

وإنما ذكروا شركة القياس في بعض التعريفات؛ لأن الحس عندهم لا يتمكن من إدراكها إلا بذلك، لأنه ليس هو من المدركات ثم إن الإدراك خاص بالعقل، وأما إضافته إلى الحس في بعض أقوالهم فهو تساهل على ما تقتضيه اصطلاحاتهم.

موقف شيخ الإسلام منها:

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "فهذه القضية الكلية لا تعلم بالحس، بل بما يتركب من الحس والعقل وليس الحس هنا هو السمع، وهذا النوع يسميه بعض الناس كله تجربيات،

(١) الإشارات والتنبيهات: ١/ ٣٤٦.

(٢) البصائر النصيرية: ١٤٠.

(٣) من المركبات الدوائية، انظر: منهاج البيان في ما يستعمله الإنسان: ٤٨٠.

(٤) رسائل الشجرة الإلهية ١: / ٤٠٨.

(٥) التحريرات المنطقية: ٤٥٧.

وبعضهم يجعله نوعين: تجربيات وحدسيات، فإن كان الحس المقرون بالعقل من فعل الإنسان كأكله وشربه وتناوله الدواء سماه تجريبياً وإن كان خارجا عن قدرته كتغير أشكال القمر عند مقابلة الشمس سماه حدسياً، والأول أشبه باللغة؛ فإن العرب تقول رجل مجرب بالفتح لمن جربته الأمور و أحكمته، وإن كانت تلك من أنواع البلايا التي لا تكون باختياره، وذلك أن التجربة تحصل بنظره واعتباره وتدبره، كحصول الأثر المعين دائراً مع المؤثر المعين دائماً، فيرى ذلك عادة مستمرة"[1].

وقال: "والمقصود أن لفظ التجربة يستعمل في ما جربه الإنسان بعقله وحسه وإن لم يكن من مقدوراته، كما قد جربوا أنه إذا طلعت الشمس انتشر الضوء في الآفاق وإذا غابت أظلم الليل"[2].

وقال: "وأيضاً فالسبب المقتضي للعلم بالمجربات هو تكرر اقتران أحد الأمرين بالآخر، إما مطلقاً، وإما مع الشعور بالمناسب، وهذا القدر يشترك فيه ما تكرر بفعله وما تكرر بغير فعله، فكونه بفعله وصف عديم التأثير في اقتضاء العلم، فلا يحتاج أن يجعل هذا نوعاً غير النوع الآخر مع تساويهما في السبب المقتضي للعلم إلا لبيان شمول المجربات لهذين الصنفين"[3].

وقال: "ثم هم مع هذا يقولون في المنطق: إن المتواترات والمجربات والحدسيات تختص بمن علمها"[4].

ومن خلال هذه النصوص يمكن تلخيص موقف شيخ الإسلام فيما يلي:

- أن التجربيات عنده أعم مواد اليقين، فقد نص على أن أغلب علوم الفلاسفة

---

(١) الرد على المنطقيين: ٩٣.

(٢) المصدر السابق: ٩٤.

(٣) المصدر السابق: ٩٥.

(٤) المصدر السابق: ٣٨٥.

مأخوذ بطريق التجربة.

- أن المجربات عنده هي القضايا المدركة بالحس، مع مصاحبة العقل، سواء في فعله أو في فعل غيره.

- لا يعترض شيخ الإسلام على الفرق بين الحدسيات والمجربات بكون هذه متعلقة بفعل نفسه والأولى متعلقة بفعل غيره.

- أن المجربات تفيد العلم في النوعين معاً دون تفاضل، إذا كثر التكرر وثبت اقتران هذا الفعل بهذا الأمر اقتراناً زمانياً أو غيره.

- أن المجربات لا يمكن أن تكون من الأوليات.



المطلب الرابع: المتواترات

تتجلى أهمية هذا النوع من القضايا من كونها هي الطريق اليقيني الذي يُمَكِّن من معرفة الشرائع والنبوات، فمما لا شك فيه أن كثيراً من المعجزات يتوقف معرفتها على التواتر، وأيضاً الشرعيات بجميع أنواعها لابد في التعرف على أصلها من التواتر، ولذلك كان الأمر خطيراً في حقها، فإن الكلام والتشكيك فيه هو في حد ذاته تشكيك في الشرع ورفض له.

من هنا اهتم شيخ الإسلام بنقد كلامهم في هذا النوع من اليقينيات أكثر من غيره، ورفض كثيراً من مقالاتهم فيه، واشتد نكيره على قولهم: إن المتواترات لا تلزم غير من علمها.

حقيقة المتواترات عند أهل المنطق:

قال ابن سينا: "وهي التي تسكن إليها النفس سكونا تاما يزول عنه الشك لكثرة الشهادات، كاعتقادنا بوجود مكة وجالينوس[1]"[2].

وقال الساوي: "فهي القضايا التي يحكم بها بسبب إخبار جماعة عن أمر تنتفي الريبة عن تواطئهم واتفاقهم على تلك الأخبار، فتطمئن النفس إليها، بحيث لو أرادت التشكك امتنع عليها"[3].

وقال الكاتبي: "وهي قضايا يحكم بها لكثرة الشهادات بعد العلم بعدم امتناعها والأمن من التواطؤ عليها، كالحكم بوجود مكة وبغداد، ولا ينحصر مبلغ الشهادات

(١) هو: طبيب يوناني ،برع في الفلسفة وجميع العلوم الرياضية،مات ٢٠٠م،انظر ترجمته:طبقات الأطباء والحكماءص٤١.

(٢) الإشارات والتنبيهات: ١/ ٣٤٩.

(٣) البصائر النصيرية: ١٤٠.

في عدد، بل اليقين هو القاضي بكمال العدد[1].

ومن مقالاتهم فيه: أن التواتر يفيد العلم في نفس من علم به، بشرط وروده عن عدد يستحيل تواطؤهم واتفاقهم على الكذب، وأن التواتر يختص بمن علمه فلا يقوم به برهان إلا على من علمه.

موقف شيخ الإسلام من المتواترات:

تقدم التنبيه إلى أن شيخ الإسلام قد ركز على نقد كلامهم في هذا النوع من اليقينيات؛ لأهميته الكبيرة بتعلقه بثبوت أصل الشرائع ونقلها، وسأبين موقفه من خلال هذه النصوص الآتي ذكرها:

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ " المتواترات ما علم بالحس من مسموع أو مرئي، فالمسموع قول معين والمرئي جسم معين، أو لون معين، أو عمل معين، أو أمر ما معين"[2].

وقال: "والمقصود هنا الكلام على الفلاسفة فنقول: ومعلوم أن من شياطينهم من يقول: المتواترات لا يقوم بها البرهان على المنازع ليدخل في ذلك ما تواتر عن الأنبياء صلوات الله عليهم من الآيات والبراهين والمعجزات التي بعثوا بها، كما يدخلون ما أخذ عن الأنبياء من المقبولات"[3].

وقال: "فلفظ المتواتر يراد به معان؛ إذ المقصود من المتواتر ما يفيد العلم، لكن من الناس من لا يسمي متواتراً إلا ما رواه عدد كثير يكون العلم حاصلاً بكثرة عددهم فقط، ويقولون: إن كل عدد أفاد العلم في قضية أفاد مثل ذلك العدد العلم في كل قضية، وهذا قول ضعيف، والصحيح ما عليه الأكثرون أن العلم يحصل بكثرة المخبرين تارة، وقد يحصل بصفاتهم لدينهم وضبطهم، وقد يحصل بقرائن تحتف بالخبر

(١) التحريرات المنطقية: ٤٥٧.

(٢) الرد على المنطقيين: ٣٠٢.

(٣) المصدر السابق: ٣٩١، مجموع الفتاوى: ١٨/ ٤٨-٤٩.

يحصل العلم بمجموع ذلك، وقد يحصل العلم بطائفة دون طائفة، وأيضاً فالخبر الذي تلقاه الأئمة بالقبول تصديقا له أو عملاً بموجبه يفيد العلم عند جماهير الخلف والسلف، وهذا في معنى المتواتر، لكن من الناس من يسميه المشهور والمستفيض، ويقسمون الخبر إلى متواتر ومشهور وخبر واحد... والصحيح الذي عليه الجمهور أن التواتر ليس له عدد محصور، والعلم الحاصل بخبر من الأخبار يحصل في القلب ضرورة، كما يحصل الشبع عقيب الأكل... كذلك العلم الحاصل عقيب الخبر، تارة يكون لكثرة المخبرين، وإذا كثروا فقد يفيد خبرهم العلم وإن كانوا كفاراً، وتارة يكون لدينهم وضبطهم، فرب رجلين أو ثلاثة يحصل من العلم بخبرهم ما لا يحصل بعشرة وعشرين لا يوثق بدينهم وضبطهم"[(١)].

وقال: "وإذا كان الخبر قد تواتر عند قوم دون قوم، وقد يحصل العلم بصدقه لقوم دون قوم، فمن حصل له العلم به وجب عليه التصديق به والعمل بمقتضاه كما يجب ذلك في نظائره، ومن لم يحصل له العلم بذلك فعليه أن يسلم ذلك لأهل الإجماع الذين أجمعوا على صحته، كما على الناس أن يسلموا الأحكام المجمع عليها إلى من أجمع عليها من أهل العلم، فإن الله عصم هذه الأمة أن تجتمع على ضلالة، وإنما يكون إجماعها بأن يسلم غير العالم للعالم؛ إذ غير العالم لا يكون له قول وإنما القول للعالم"[(٢)].

وقال: "فالتواتر عندهم عزيز جداً، وأكثر الناس لم يجربوا جميع ما جربوه، ولا علموا بالأرصاد ما ادعوا أنهم علموه، وإذا قيل قد اتفق على ذلك فلان وفلان كان غاية ما عندهم أن يذكروا جماعة رصدوا، وهذا غاية ما يمكن من المتواتر الخاص الذي ينقله طائفة فمن زعم أنه لا يقوم عليه برهان بما تواتر عن الأنبياء كيف يمكنه أن يقيم على غيره برهاناً بمثل هذا التواتر، ويعظم علم الهيئة والفلسفة ويدعي أنه علم

(١) مجموع الفتاوى: ١٨/ ٤٨-٤٩-٥٠.

(٢) مجموع الفتاوى: ١٨/ ٥١.

عقلي معلوم بالبرهان"[1].

وقال: "إنكار المتواترات من أصول الإلحاد والكفر"[2].

وقال: "ولهذا كان التواتر ينقسم إلى عام وخاص"[3].

وقال: "والعلم الحاصل بالتواتر ضروري لا مكتسب، وهو قول أكثر أهل العلم من الفقهاء والمتكلمين"[4].

من ما تقدم يمكن تلخيص موقف شيخ الإسلام فيما يلي:

١) أن تعريف التواتر عنده هو ما علم بالحس من مسموع أو مرئي، سواء كان سبب ذلك العلم الذي ترتب عليه كثرة عدد، أو مكانة مخبر، أو قوة استعداد في المتصف بالعلم.

٢) لم يقبل شيخ الإسلام قول أهل المنطق بأن العلم الحاصل بالمتواترات يختص بمن علمه، ولا يجوز له أن يقيم به برهانا على غيره وقد رد ذلك عليهم من وجوه، ذكرت في كلامه المتقدم:

الوجه الأول: أن فيه مخالفة للمقطوع به من علوم الأنبياء والأديان الإلهية، وذلك أنه يتضمن إنكار المتواترات، وهو من أصول الكفر والإلحاد.

الوجه الثاني: أن علومهم التي يدَّعون فيها البرهان لا تعدو أن تكون مجربات ومحدوسات نقلها الأفراد عن الأفراد، وذلك مثل علم الهيئة والأرصاد، فكثير منهم يعتمد أرصاداً لم يجربها، ولا شاهدها، ولا وصلته بطريق التواتر، بل غايته أن ينقل عن

---

(١) الرد على المنطقيين: ٣٩٤.

(٢) الرد على المنطقيين: ٩٨.

(٣) مجموع الفتاوى: ١٨/ ٥١.

(٤) مسودة آل تيمية: ٢٣٤.

فلان أنه رصدها فوجدها كذا، وإذا كانت علومهم بهذه المثابة فالأولى بهم الرجوع عليها بالإبطال بدل الإنكار على غيرهم مالم يحيطوا بعلمه.

الوجه الثالث: أن الواجب على من لم يعلم تواتر شيء ليس من اختصاصه أن يعتمد فيه على أهله المختصين به، فكل أهل علم هم أولى بالحكم فيه، وهم أهل المعرفة بالمتواترات فيه وغيرها.

الوجه الرابع: أن القول بأن المتواتر يفيد العلم، وأنه يلزم من لم يعلمه أو لم يستطع أن يعلمه أن يسلم للعلماء به، وأن شأنه في ذلك شأن العامة: هو قول جماهير العلماء من السلف والخلف.

٣) أن المتواتر ينقسم إلى متواتر عام ومتواتر خاص، فالخاص هو ما تواتر عند فئة معينة أو بلد معين في شيء يخص أهله، كأصحاب العلوم في علومهم، والعام ما اشترك فيه الخواص والعوام مثل وجود الأمصار المشهورة والأنبياء والدول والوقائع وهكذا، والحكم في الأول أنه يفيد العلم لأهله ويلزم غيرهم التسليم لهم فيه، والحكم في الثاني لزوم العلم به للجميع ولا يسع أحدا إنكاره بعد أن يصل إليه.

٤) أن الصحيح أن التواتر ليس له عدد محصور وأن العلم الحاصل به ضروري وليس نظرياً.

٥) يظهر من كلام شيخ الإسلام أنه يذهب في تفسير التواتر مذهباً أعم مما فسره به غيره، فهو يفسره بما يشمل التواتر من جهة المخبِر ومن جهة العلم الحاصل بالخبر، ولعل كلمة التواتر إذا أبقيت على معناها اللغوي الذي هو التتابع يمكن أن تحتمل هذا التفسير، فيكون معناها التتابع في المخبرين والتتابع في الخبر وقرائنه التي أوصلته إلى حد إفادة العلم واليقين، وأظن أنه من أجل ذلك علق حقيقة التواتر بالغاية منه وثمرته، وهو حصول العلم، فكأنه يقول: إن حصول العلم هو بحد ذاته تواتر.

المطلب الخامس: الأوليات

قال ابن سينا: "فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته، لا لسبب من الأسباب الخارجة عنه"[(١)].

وقال الغزالي: "أعني بها العقليات المحضة التي اقتضى ذات العقل المجرد حصولها من غير استعانة بحس وتخيل، مثل علم الإنسان بوجود ذاته وبأن الواحد لا يكون قديماً حادثاً"[(٢)].

وقال الساوي: "فهي القضايا التي يصدق بها العقل الصريح لذاته وغريزته، لا لسبب من الأسباب الخارجية عنه من تعلم، أو تخلق بخلق، أو حب السلامة والنظام"[(٣)].

وقال الآمدي: "وهي التي يصدق العقل بها عند تصور مفرداتها من غير توقف على نظر واستدلال، ولا يجد الإنسان من نفسه بعد تصور المفردات الخلو عنها، كالعلم بأن النفي والإثبات لا يجتمعان، وأن الواحد أقل من الاثنين"[(٤)].

وقال الكاتبي: "هي قضايا تَصَوُّرُ طرفيها كاف في الجزم بالنسبة بينهما، كقولنا: الكل أعظم من الجزء"[(٥)].

موقف شيخ الإسلام منها:

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "فلم يبق معهم إلا الأوليات التي هي البديهيات العقلية،

---

(١) الإشارات والتنبيهات: ١/ ٣٤٤.

(٢) محك النظر: ١٠٠.

(٣) البصائر النصيرية: ١٤٠.

(٤) أبكار الأفكار: ١/ ١٩٥.

(٥) تحرير القواعد المنطقية: ٤٥٧.

والأوليات الكلية إنما هي قضايا مطلقة في الأعداد والمقادير ونحوها"[١].

وقال: "إن التفريق بين الأوليات وغيرها بأن الأوليات ما كان ثبوت الموضوع للمحمول، وهو ثبوت الصفة للموصوف، والمحكوم به للمحكوم عليه، والمخبر به للمخبر عنه كثبوت الخبر للمبتدإ، والتفريق بين الأولي وغيره بأن الموضوع إن ثبت للمحمول بنفسه في الوجودين الذهني والخارجي فهو أولي، وإن افتقر إلى وسط فليس بأولي: فرق فاسد مبني على أصل فاسد، وهو أن الصفات اللازمة للموصوف منها ما يلزم بنفسه ليس بينه وبين الموصوف وسط في نفس الأمر، ومنها ما لا يلزم بنفسه بل بوسط في نفس الأمر يكون ذلك الوسط لازماً للموصوف، ويكون هذا المحمول لازماً لذلك اللازم"[٢].

وقال: "ولا ريب أن الصفات اللازمة للموصوف تنقسم إلى ما لزومه بينٌ للإنسان وإلى ما ليس هو بَيِّناً، بل يفتقر ملزومه إلى دليل... وكون الشيء بَيِّناً وغير بيِّنٍ نسبة وإضافة بين المعلوم والإنسان العالم، وهذا تختلف فيه أحوال الناس فقد يتبين لزيد مالا يتبين لعمرو، فإن أسباب العلم وقوة الشعور وجودة الأذهان متفاوتة... وحينئذ فإذا فُرق بين الأولي وغيره بأن الأولي مالا يحتاج إلى وسط، فبين كون القضية أولية أو غير أولية فرق إضافي بحسب أحوال الناس، فيكون ذلك بمنزلة أن يقال: القضية إما أن تكون معلومة أولا تكون، وإما أن تكون ظاهرة وإما لا تكون"[٣].

وقال: "فتبين أن الفرق الذي ذكره بين الأوليات والمشهورات من أن الأولي هو الذي يكون حمله على موضوعه في الوجودين حملاً أولاً لاثانياً غلط لا يستقيم، لا في الوجود الخارجي، فإنه ليس في اللوازم ترتيب حتى يكون بعضها أولاً وبعضها ثانياً،

---

(١) الرد على المنطقيين: ٣٠٢.

(٢) المصدر السابق: ٣٩٩.

(٣) المصدر السابق: ٤٠٠.

ولا في الذهني، فإن الوسط إنما هو الدليل، فيعود الفرق إلى أن الأوليات مالا يفتقر إلى دليل، والنظريات ما يفتقر إلى دليل وهذا كلام صحيح متفق عليه لا يحتاج إلى ما ذكروه"[1].

من هذه النصوص التي تقدمت يمكن تلخيص موقف شيخ الإسلام فيما يلي:

١) اختار شيخ الإسلام أن يعرف الأوليات بأنها مالا يفتقر إلى دليل، وقد تقدم الكلام على طرف من هذا في أول البحث[2].

٢) أنه جعل الأوليات مرادفة للبديهيات وقد تقدم أيضاً هذا في أول البحث.

٣) أنكر التفريق بين الأوليات وغيرها بأن الأوليات ما كان ثبوت الموضوع للمحمول فيه بنفسه في الوجودين الخارجي والذهني، وإن افتقر إلى وسط فهو ليس بأولي، واختار أن يكون الفرق هو عدم الحاجة إلى الدليل في الأوليات والحاجة إليه في غيرها، ورد على ذلك بما ملخصه:

- أن هذا القول مبني على التفريق بين الصفات اللازمة بنفسها واللازمة بغيرها، وأيضاً فإنه ليس مذهب المنطقيين، ولا تكلم به ابن سينا، بل هو من اختراعات الرازي.

- أنه يلزمهم على هذا النوع من التفريق القول بالنسبية بين المدركين، فالبين عند هذا غير البين عند هذا فيسقط التقسيم، وهو مخالف لما يقصدونه بالأوليات؛ إذ هي عندهم ما أوجبه العقل ولم يمكن دفعه من العلوم مثل وجود الإنسان في نفسه.



(١) الرد على المنطقيين: ٤١٦، ٤١٧.

(٢) انظر نص الرسالة: (٧٤).

المبحث الثامن

موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من بعض الأمثلة التي كثر إيرادهم لها على أنها أمثلة للقياس الصحيح

ويحتوي على مطلبين:

- المطلب الأول: أشهر الأقيسة التي جعلوها دليلا على بعض العقائد.
- المطلب الثاني: تمثيلهم بالصور المجردة.

* * * * * * * *

من المعلوم أن المنطق الأرسطي في أصل وضعه بجميع أصوله وفروعه بني على أساس ميتافيزيقي إلهي مأخوذ من عقائد وديانة اليونانيين الإغريق التي كانوا يدينون بها في زمن وضعه.

ومن المعلوم أيضا أن اليونان كانوا يدينون بدين الصابئة الوثنيين عبدة الكواكب والنجوم والأصنام، ولا يعرف عن أمة من الأمم مثل ما عرف عنهم من الاهتمام بالأصنام وصناعتها والتفنن في ذلك، وأمرهم في النجوم معروف مشهور، فهم أكثر من تكلم في خصائصها وتأثيراتها وفعلها في العالم السفلي، وفي أنواع العبادات والطقوس التي تُعمل عندها لجلب المنافع أو دفع المضار، ومن كان من المؤمنين له أدنى إلمام بتاريخ الإغريق وببعض أساطيرهم المشهورة حول الآلهة وطبيعتها وتعددها وعلاقتها بابن آدم، وبالطقوس والعبادات والقرابين التي كانوا يؤدونها سيستنتج من ذلك تلقائياً ويعرف ضرورة أن عصرهم كان من أحلك العصور ظلمة وأشدها ضلالاً وشركاً.

نعم هذا المنطق يحتوي على أمور فطرية صحيحة بناء على ما توجبه الفطرة الإنسانية التي لا يمكن أن تذهب نهائياً، ومهما حصل من الفساد للفطرة فليس يمكن أن تفسد جميعها، وإلا فكيف تقوم على الناس الحجج، وهذا قد قرره شيخ الإسلام في بعض المواضع من كتابه الرد على المنطقيين[1].

وهذه الأمور الفطرية المشار إليها هي التي سهلت - في نظري - تسلله إلى الفلسفات والحضارات التي تأثرت به فيما بعد كحضارة المسيحيين والمصريين، وأبرزها هي حضارة الإسلام، وهذه الأخيرة هي التي تهمنا؛ لأن غيرها درج ولم يعد له وجود.

فكانت هذه الأمور الفطرية هي التي زينت وموهت باقي جوانبه الفاسدة

---

(١) انظر: مقدمة كتاب الرد على المنطقيين: ٤ وما بعدها.

وروجتها وسوغتها للمسلمين، وهي التي حسنت ظن الناس به وغرتهم فيه، وجعلته إلى حد ما مرناً يمكن اندماجه واستعماله في جميع الحضارات واللغات، فيمكن لأي أحد أن يبرهن على عقيدته من خلال المنطق؛ لأن مرجعه في ذلك إلى الصورة والمادة، والصورة لا تأثير لها، والمادة إدراكها نسبي، وليس هناك ما يدل على صحة هذه المادة من فسادها سوى الوحي الإلهي، وهو منعدم عندهم، وإن اعترفوا بالأنبياء والنواميس ورفعتها وعلو شأنها وخصوصيتها في معرفة الحقائق، فقد فسروها بما يناقض ذلك وينافيه، كقولهم: إنهم يعرفون الحقائق بقوة الخيال.

وقد تعددت ألوان الاستفادة منه بين الفلاسفة والمتكلمين، فكل استعمله في ما حسن له في تصحيح ما يقرره من العقائد أو إبطال ما يخالفه منها أو ما يقرره من العقليات عموماً، ولكنهم مجمعون إلا قليلاً منهم على صحة القياس المستعمل عندهم في الأمور الإلهية وغيرها، والقياس الذي يستعمله الفلاسفة هو نفسه الذي يستعمله غيرهم، وإنما الفرق في المادة.

وقد بدا لي لاعتبارات علمية ومنهجية أن أتحدث في هذا المبحث عن عدد من الأقيسة التي اشتهر وشاع إيرادها في كتب المنطق وغيره على أنها من أمثلة القياس الصحيح الذي لا مرية في صحته عندهم، مكملاً ذلك بالكلام على ما درج في استعمالهم من التمثيل بالصور المجردة خشية الانكشاف والحرج، لأن الألفاظ حاملة للمعاني التي هي مواد منها تتركب الأقيسة، وهذه المعاني قد ينكرها من استقر عنده بطلانها فينفر من المنطق، ولذلك جعلوا في الكتب المنطقية الكلمات رموزاً، وذلك في مطلبين:

المطلب الأول
أشهر الأقيسة التي جعلوها دليلا لبعض العقائد

تقدم فيما سبق من المباحث الكلام على قياس الشمول ومدى حجيته عندهم، وأنه أنواع، وأن أعلاها وأقواها وأولاها بالاحتجاج عندهم هو قياس البرهان، وأن ما سواه من الأقيسة لا يفيد اليقين، ولا يستعمل لإفادة ذلك سواه.

وتقدم أيضاً في الكلام على التمثيل وقياس الغائب على الشاهد أن المتكلمين قد كثر استعمالهم لهذا القسم الأخير، وأن الفلاسفة لم يستجيزوا استعماله في المطالب الإلهية، وفيما يلي ذكر لبعض الأمثلة من الأقيسة التي استعملوها للاحتجاج، متبعين في ذلك قانون المنطق الأرسطي.

القياس الشمولي:

المثال الأول: قال الغزالي: "مثل قولنا: كل جسم مؤلف، وكل مؤلف حادث، فيلزم منه أن كل جسم حادث"(١).

وقال أيضاً: "ومثاله قولنا: إن البارئ سبحانه وتعالى ليس بجسم؛ لأن البارئ ليس بمؤلف، وكل جسم مؤلف، فالبارئ ليس بجسم"(٢).

ومعلوم أنهم قد احتجوا بهذين القياسين وغيرهما على نفي الصفات.

وقال الرازي: "لنا فيه ثلاثة مسالك، الأول: الطريقة المبسوطة المشهورة: الأجسام لا تخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فالأجسام حادثة"(٣).

---

(١) محك النظر: ٨١.

(٢) المصدر السابق: ٨٥.

(٣) نهاية العقول: ١/ ٢٢٣.

وقال الساوي: "ولنمثل للقياس والمقدمة والحدود مثالاً وهو: كل جسم مؤلف، وكل مؤلف محدث، يلزم منه أن كل جسم محدث"[1].

قياس التمثيل:

تقدم بحث مسألة استعمال قياس التمثيل في المطالب الإلهية وبيان أن المتكلمين استعملوا منه في المطالب الإلهية نوعاً واحداً، وهو الذي يسمونه (قياس الغائب على الشاهد) أو ما في معناه، وفيما يلي أمثلة على احتجاج المتكلمين به:

قال أبو الحسن الأشعري: "فإن قال قائل: فلم زعمتم أنه لو كان لم يزل غير متكلم لكان موصوفاً بضد الكلام ؟ قيل له: لأن الحي إذا لم يكن موصوفاً بالكلام كان موصوفاً بضده، وذلك أن الحي في ما بيننا ذلك حكمه ولم تقم دلالة على حي يخلو من الكلام وأضداده في الغائب"[2].

وقال القاضي عبد الجبار الهمداني: "فأما إذا كان فيه معنى فيجب أن لا يكون عبثاً، وإن لم يجب كونه حسناً، وقد ثبت أن أحدنا لو نفع غيره من دون أن يقصد إلى نفعه لكان فعله غير حسن ولا قبيح، وإن لم يكن عبثاً من حيث حصل فيه، فيجب نفع الغير"[3].

وقال الآمدي: "فقالوا إذا ثبت أن حد العالم في الشاهد: من قام به العلم، فيجب أن يكون حده في الغائب كذلك؛ لأن الحد يجب اطراده، ولا يختلف شاهداً ولا غائباً"[4].

---

(١) البصائر النصيرية: ٨٠.

(٢) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع: ٣٦-٣٧.

(٣) المغني في أبواب العدل والتوحيد / اللطف: ٦٢.

(٤) أبكار الأفكار: ١/ ٢١٢.

واستعمال المتكلمين لهذا النوع من القياس كثير لا يأتي عليه الحصر وقد تقدم الكلام على طرف من هذا[1].

وأما عن موقف شيخ الإسلام من هذه الأمثلة فقد علم مما تقدم أنه لا يرد القياس بأنواعه إلا إذا ظهر فيه فساد في العقيدة، وهذا متعلقه المادة التي يتألف منها القياس، وبالتالي فنظره هنا ينصرف إلى المادة ويركز عليها.

وذلك بأن يعرضها على مصادر الحق عنده، وهي الوحي والبديهة وأدلة العقل المعتبرة، فإن وافقت فهي حق في نفسها، وإن خالفت فهي باطلة، وسواء صيغت بصيغة قياس الشمول أو بصيغة قياس التمثيل أو غيرها، ذلك ليس معتبرا عنده.

(١) انظر: مبحث قياس التمثيل.

المطلب الثاني
تمثيلهم بالصورا المجردة

مما اصطلح[1] عليه أهل المنطق في مصنفاتهم استعمال الرمز بالحروف في تمثيلهم، بدل التمثيل بالكلمات الدالة على المعاني، وهو تجريد للصورة القياسية من التعلق والتقيد بمعنى من المعاني، إشعاراً منهم بعمومها وصلوحيتها لجميع القضايا، فيمكن لأحد أن يركب أي كلمة كانت عنده بدل رمز من الرموز الحرفية على ذلك النسق المعروف.

فجعلوا في هذا الاصطلاح موافقة للحروف الأبجدية في ترتيبها وفي كميتها العددية كما هو معروف في حساب الجمل، فجعل بعضهم الألفَ رمزاً للحد الأصغر، والباءَ رمزاً للحد الأوسط، والجيمَ رمزاً للحد الأكبر، وبعضهم لم يذكر الألف أصلا، وابتدأ من الباء، وسار على الترتيب المعهود، ولم أقف على سبب اختلافهم في هذا الترتيب.

والأهم في ذلك هو التنبه لقليل العدد السابق في الترتيب فيجعل أصغر، ثم الذي يليه، ثم الذي يليه، وهكذا.

ويمكن تلمس غرضهم من هذا الاصطلاح فيما يلي:

• أن الدافع إلى ذلك هو الاختصار، وهذا هو الظاهر، وهو مقبول وصحيح، وخاصة أنهم في كتب المنطق إنما يقصدون التفهيم والتعليم، وليس من همهم تقرير العقائد أو غيرها، وذكر الكلمات ذات المعاني المحددة ربما سبب تشويشاً على المتعلم إذا لم يفهم المعنى، أو نفوراً إذا لم يقبله.

---

(١) انظر: على سبيل المثال، الإشارات والتنبيهات: ١/ ٢٨٠، البصائر النصرية: ٨٢.

• أن يكون الدافع إلى ذلك الاصطلاح هو التمويه والتغطية على المواد القياسية التي يراد بها إبطال بعض العقائد الباطلة خشية نفور المتعلم الذي لم يتأهل إلى فهمها وتقبلها، وهذا قد أشار إليه شيخ الإسلام ابن تيمية في قوله: "والمنطقيون يمثلون بصور مجردة عن المواد لا تدل على شيء بعينه؛ لئلا يستفاد العلم بالمثال من صورته المعينة، كما يقولون: كل أ –ب، وكل ب – ج، فكل أ – ج، لكن المقصود هو العلم بالمطلوب من المواد المعينة، فإذا جردت يظن الظان أن هذا يحتاج إليه في المعينات وليس الأمر كذلك"[1].

(١) الرد على المنطقيين: ١١٣.

المبحث التاسع

قياس الأولى وشرعيته عند شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ

<u>ويحتوي على ثلاثـة مطالـب:</u>

- المطلب الأول: حقيقته.
- المطلب الثاني: استعماله في القرآن.
- المطلب الثالث: دلالته على إثبات صفات الكمال.

* * * * * * * *

توطئـــة

تقدمت الإشارة إلى أن القياس منه ما يكون فيه الحدان الأصغر والأكبر متساويين في أحقية الاتصاف بالحد الأوسط أو المعنى المشترك بينهما، ومنه ما يكون فيه الأصغر أحق وأولى في ذلك من الأكبر، ومنه ما يكون فيه الحد الأكبر أولى وأحق بالاتصاف بمقتضى الحد الأوسط من غيره، وهذا الأخير هو المعبر عنه عند شيخ الإسلام بقياس الأولى، وهو الذي استثناه من جملة الأقيسة العقلية لما حكم ببطلانها جميعاً في ما يتعلق بالمطالب الإلهية.

وقد اختاره شيخ الإسلام وقدمه على غيره محتجاً بأنه قياس قرآني، أو هو الصورة القرآنية الوحيدة من تلك الأقيسة السابقة، واحتج أيضاً لذلك باستعمال السلف الصالح له، وسلوكهم طريقته في الاحتجاج وفي ذلك المعنى والسياق ذكر كثيراً ممن احتج به من السلف، وسيأتي بيان بعض ذلك في المطالب الإلهية.

وهل هو قياس مستقل بنفسه، منفصل عن سائر الأقيسة العقلية؟، مع أنه لا تعلم له صورة خاصة يمكن وصفها بقياس الأولى دون غيره من الأوصاف، أم هو في حقيقته عند شيخ الإسلام لا يعدو أن يكون شرطاً من شروط صحة استعمال الأقيسة العقلية المعروفة عند أهل المنطق والكلام في المطالب الإلهية ؟

وما مدى حجيته ؟

وما أدلة ذلك من الوحي ومذاهب السلف؟

هذا ما سأتناوله بالبحث والدراسة في هذا المبحث في مطالبه الآتية:

المطلب الأول: حقيقته

تردد ذكر هذا النوع من القياس كثيراً في كتب شيخ الإسلام في سياقات مختلفة واستعمالات شتى وتبعه على ذلك كثير من الباحثين[(١)].

ومع كثرة تداوله والكلام عليه من قبلهم لم أقف على من عرفه منهم تعريفاً يميزه عما سواه، فكلهم كان يورده ويكتفي بالكلام عليه، أو يذكر صيغة من صيغ استعماله مثل العبارة الشائعة بينهم وهي (كل كمال ثبت للمخلوق لا نقص فيه بوجه من الوجوه فالله أولى به)[(٢)].

وبعضهم ذكر عبارة لشيخ الإسلام في سياق أنه تعريف، وهو يظن أنها كذلك والصواب أنها ليست تعريفاً والعبارة هي قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "أن يكون المطلوب أولى بالثبوت من الصورة المذكورة)[(٣)]، وهذه العبارة ظاهرة في أنها تعريف وشرح لمعنى الأولوية الذي يتصف به هذا القياس.

ومن خلال كلامهم يفهم أنه قياس منفرد بنفسه وحقيقته، وأنه لا علاقة له بقياس الشمول ولا قياس التمثيل.

وبعد البحث والنظر في ما كتبه شيخ الإسلام فيه تبين لي أن كلامهم غير سديد ولا دقيق، ولبيان صدق هذه الدعوى أحب أن أوقف القارئ على عدة نصوص لشيخ الإسلام من خلالها نتعرف على قياس الأولى وحقيقته عند شيخ الإسلام.

---

(١) انظر على سبيل المثال: موقف ابن تيميةمن الأشاعرة١: / ٢٥٩، دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام: ١٤٣/١.

(٢) انظر على سبيل المثال: موقف ابن تيميةمن الأشاعرة١: / ٢٥٩، دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام: ١٤٣/١.

(٣) شرح العقيدة الأصفهانية: ٧٤.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "ثم القياس تارة يعتبر فيه القدر المشترك من غير اعتبار الأولوية، وتارة يعتبر فيه الأولوية فيؤلف على وجه قياس الأولى، وهو وإن كان قد يجعل نوعاً من قياس الشمول والتمثيل فله خاصة يمتاز بها عن سائر الأنواع، وهو أن يكون الحكم المطلوب أولى بالثبوت من الصورة المذكورة في الدليل الدال عليه، وهذا النمط هو الذي كان السلف والأئمة كالإمام أحمد وغيره من السلف يسلكونه من القياس العقلي في أمر الربوبية، وهو الذي جاء به القرآن، وذلك أن الله سبحانه لا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قياس الشمول الذي تستوي أفراده، ولا تحت قياس التمثيل الذي يستوي فيه حكم الأصل والفرع، فإن الله تعالى ليس كمثله شيء، لا في نفسه المذكورة بأسمائه، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، ولكن يسلك في شأنه قياس الأولى، كما قال: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل:٦٠] (١) ".

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وإن كان كذلك فلابد في المشككة من إثبات قدر مشترك كلي، وهو المسمى المتواطئة العامة، وذلك لا يكون مطلقاً إلا في الذهن، وهذا مدلول قياسهم البرهاني، ولابد من إثبات التفاضل، وهو مدلول المشككة التي هي قسيم المتواطئة الخاصة، وذلك هو مدلول الأقيسة البرهانية القرآنية، وهو قياس الأولى"(٢).

وقال أيضا: "ولكن يستعمل في ذلك قياس الأولى، سواء كان تمثيلاً أو شمولاً"(٣).

وقال في سياق آخر بعد ذكر قياس الشمول والتمثيل وعدم استعمال السلف لهما: "بل يستعملون من هذا وهذا قياس الأولى فإن الله له المثل الأعلى"(٤).

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية: ٧٤.

(٢) الرد على المنطقيين: ٣٥٠.

(٣) الفتاوى الكبرى: ١/ ١٣٠.

(٤) درء تعارض العقل والنقل: ٤/ ٢٧١.

وقال أيضا في نفس السياق: "وإنما يستعمل في حقه من هذا وهذا قياس الأولى مثل أن يقال: كل نقص ينزه عنه مخلوق من المخلوقات فالخالق تعالى أولى بتنزيهه عنه، وكل كمال مطلق ثبت لموجود من الموجودات فالخالق تعالى أولى بثبوت الكمال المطلق الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه"(١).

وقال: "وكلا القياسين ينتفع به إذا تُلقيت مقدماته الكلية عن خبر المعصوم إذا استعملت في الإلهيات بطريق الأولى كما جاء في القرآن"(٢).

وقال أيضا: "ولهذا كانت الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة في القرآن من هذا الباب، كما يذكره في دلائل ربوبيته وإلهيته ووحدانيته وعلمه وقدرته وإمكان المعاد وغير ذلك من المطالب السنية والمعالم الإلهية"(٣).

وبالتأمل في هذه النصوص يمكن الخلوص بما يلي:

أولاً: أن قياس الأولى ليس قياسا منفرداً عن الأقيسة العقلية المعروفة، بل هو منها، إلا أنه فارقها في تضمن معنى الأولوية في الكمالات الوجودية أو الكمالات السلبية مع تضمن الأولوية معنى وجودياً، فهو يكون قياس شمول وقياس تمثيل واستقراء، لكن بشرط واحد وهو تضمنه معنى الأولوية بالقيود المذكورة.

ثانياً: أنه يمكن تعريفه بما يلي: (كل قياس عقلي وقع فيه الحكم أولى بالحد الأكبر والفرع المقيس)، وهو يتضمن قياس الشمول والتمثيل إذا كان فيهما معنى الأولوية، ويمكن أن يقال أيضا في تعريفه: (كل قياس ذكر فيه الاشتراك بين جزئيه في شيء ثانيهما أولى به من الأول)، وباختصار: (كل قياس عقلي تضمن معنى الأولوية).

ثالثاً: أن قياس الأولى الذي ذكره الفقهاء على أنه صورة من صور القياس

(١) درء تعارض العقل والنقل: ٤/ ٢٩٦.

(٢) الرد على المنطقيين: ٢٩٩.

(٣) الرد على المنطقيين: ١٥٠.

التمثيلي الفقهي، ووصفوه بأنه هو أقواها وأجودها، ويسمونه القياس الجلي أو فحوى الخطاب ليس هو ما نتحدث عنه، بل هذا أوسع منه مفهوماً كما سبقت الإشارة إليه.

رابعاً: أن قول شيخ الإسلام في بعض كلامه فيه: "وهو أن يكون المطلوب أولى بالثبوت من الصورة المذكورة: تعريف للأولوية الواقعة فيه وليس تعريفاً للقياس الذي الأولوية جزء من مادته، وعليه فيخطئ من يورده على أنه تعريف له.

خامساً: أن الجزم بأن شيخ الإسلام أطلق هذه العبارة (قياس الأولى) مريداً بها اسم علم على هذه الصورة من القياس العقلي، بحيث يصير قسيماً للأقسية الأخرى فيه تجوز؛ لأنه يتعارض مع نصوص ابن تيمية الأخرى، خاصة منها التي يصرح فيها بأنه يكون شمولياً وتمثيلياً.

وأيضاً فإن هذا النوع من القياس لا تعلم له صورة خاصة به يمكن الاعتماد عليها في جعله قياساً منفرداً عن غيره.

ويظهر لي أن شيخ الإسلام إنما أضاف القياس إلى الأولوية لما بينهما من علاقة ملابسة الشرط بصاحبه، ومعلوم أن العرب قد تضيف الأشياء إلى بعضها لأدنى مناسبة وملتبس. كما قال ابن بونا[1]:

وقد يضيفون لأدنى ملتبس ككوكب الخرقاء لاح بقبس



(١) الطرة شرح الألفية والاحمرار: ٥٩٢.

المطلب الثاني
استعماله في القرآن

جاء استعمال هذا القياس بكثرة في القرآن الكريم في إثبات المطالب الإلهية، بحيث لو تتبعه متتبع لجاء فيه ببحث مفرد، ولكن أكتفي هنا بذكر بعض الآيات التي أوردها شيخ الإسلام نفسه ونص على أنها من هذا الباب.

وقبل ذلك أذكر نصين من كلامه يؤصل فيهما لهذا القياس من القرآن العظيم.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "ولهذا كانت الأقيسة القرآنية البرهانية المذكورة في القرآن من هذا الباب، كما يذكره في دلائل ربوبيته وإلهيته ووحدانيته وعلمه وقدرته وإمكان المعاد وغير ذلك من المطالب العالية السنية والمعالم الإلهية التي هي أشرف العلوم وأعظم ما تكمل به النفوس من المعارف"(١).

وقال: "والقرآن يستعمل الاستدلال بالآيات، ويستعمل أيضاً في إثبات المطالب الإلهية قياس الأولى"(٢).

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْآخِرَةِ مَثَلُ ٱلسَّوْءِ ۖ وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٦٠﴾ ﴾ [النحل:٦٠]. قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ معلقاً على هذه الآية: "فلا يجوز أن يقاس عليه غيره قياس تمثيل يستوي فيه الأصل والفرع، ولا يقاس عليه مع غيره قياس شمول تستوي أفراده في حكمه، فإن الله ليس مثلاً لغيره ولا مساوياً له أصلاً"(٣).

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿ ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ ۖ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن شُرَكَآءَ فِى مَا رَزَقْنَٰكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَآءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ ۚ ﴾ [الروم:٢٨]،

---

(١) الرد على المنطقيين: ١٥٠.

(٢) الرد على المنطقيين: ٣٥٠.

(٣) بيان تلبيس الجهمية: ٣٢٧.

والمعنى بطريق قياس الأولى أنكم إذا كنتم منزهين عن مشاركة عبيدكم في شيء من أموالكم، مع ما بينكم وبينهم من التشابه، فالله أولى بأن ينزه عن مشاركة عبيده(1).

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ (٥٧) وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ (٥٨) يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ (٥٩)﴾ [النحل:٥٧-٥٩].

والمعنى أن الله تعالى أولى بالتنزه منهم عن اتخاذ البنات، فإذا كانوا هم يتوهمونه ويعتبرونه نقصاً، فمن الظلم نسبته إلى الرب، وهو الأحق بكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه(2).

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ (١٩) وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ (٢٠) أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ (٢١) تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ (٢٢)﴾ [النجم:١٩-٢٢].

والمعنى بنفس ما تقدم في الآية السابقة.

الآية الخامسة: قوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ (٨١)﴾ [يس:٨١].

استعمل في هذه الآية إحدى طرق قياس الأولى، وهي الاستدلال بإمكان الشيء الأعظم على إمكان الأهون من باب قياس الأولى، فهو سبحانه في هذه الآية يبين أن خلق الناس أهون من خلق السموات، وأنه قادر على الأول باعترافهم، فمن باب أولى قدرته على خلق الناس وإعادتهم(3).

الآية السادسة: قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَّا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا (٩٩)﴾ [الإسراء:٩٩].

---

(١) انظر: الفتاوى الكبرى: ١/ ١٣٤.

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية: ٣/ ٦٥٨.

(٣) انظر: الفتاوى الكبرى: ١/ ١٣٤.

الآية السابعة: قوله تعالى: ﴿ لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ ﴾ [غافر:٥٧].

قال شيخ الإسلام تعليقاً على هذه الآية: "فإن من المعلوم ببداهة العقول أن خلق السموات والأرض أعظم من خلق أمثال بني آدم"(١).

الآية الثامنة: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ﴾ [الروم:٢٧].

وهو استدلال بالنشأة الأولى المشهودة على وجود النشأة الآخرة التي لم تشهد، وهي البعث، وهذا المعنى هو الذي في قوله تعالى: ﴿ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا ۖ قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ [الإسراء:٥١](٢).

الآية التاسعة: قوله تعالى: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ ﴾ [يس:٧٨]، وهي بمعنى الآية المتقدمة من جهة الاحتجاج بالأولى.

والآيات في هذا المعنى كثيرة وهذا المذكور كاف في تأصيل هذا النوع من القياس قرآنياً، ووافٍ في التنبيه على كثرة استعماله في الذكر الحكيم.

(١) الفتاوى الكبرى: ١/ ١٣١.

(٢) انظر: الرد على المنطقيين: ٣٢٠.

المطلب الثالث
دلالته على إثبات صفة الكمال

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وأما قياس الأولى الذي كان يسلكه السلف اتباعاً للقرآن فيدل على أنه يثبت له من صفات الكمال التي لا نقص فيها أكمل مما علموه ثابتاً لغيره مع التفاوت الذي لا يضبطه العقل، كما لا يضبط التفاوت بين الخالق والمخلوق، بل إذا كان العقل يدرك من التفاضل الذي بين مخلوق ومخلوق ما لا يحصر قدره، وهو يعلم أن فضل الله على كل مخلوق أعظم من فضل مخلوق على مخلوق، كان هذا مما يبين له أن ما يثبت للرب أعظم مما يثبت لكل ما سواه بما لا يدرك قدره، فكأن قياس الأولى يفيده أمراً يختص به الرب مع علمه بجنس ذلك الأمر"(١).

وبالنظر في هذا النص وغيره من نصوص كلام شيخ الإسلام فيه تبين لي أن هذا النوع من القياس يمكن أن يدل على الكمال من ثلاث طرق:

الطريق الأولى: وهي التي تصاغ بالصيغة المشهورة، أن كل كمال ثبت للمخلوق لا نقص فيه بوجه من الوجوه فالله أولى به لأنه منه وهو خالقه، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وهو أن ما ثبت لموجود مخلوق من كمال لا نقص فيه فالرب أحق به"(٢).

وقال أيضاً: "مثل أن نعلم أن كل كمال ثبت للممكن أو المحدث فالواجب القديم هو أولى به، وكل كمال ثبت للمخلوق المعلول المدَبَّر فإنما استفاده من خالقه وربه ومدبره فهو أحق به منه"(٣).

الطريق الثانية: وهي تتناول الجانب السلبي بالنسبة للمتقدمة، وهي التي يقال

---

(١) الرد على المنطقيين: ١٥٥.

(٢) المصدر السابق: ٣٥٠.

(٣) الفتاوى الكبرى: ١/ ١٣٠.

فيها: كل نقص اتصف به المخلوق أو تنزه عنه فالله منزه عنه، وهو أولى بالتنزيه عن ذلك النقص منه.

قال شيخ الإسلام: "وأن كل نقص وعيب وجب نفيه عن شيء ما من المخلوقات والمحدثات والممكنات، فإنه يجب نفيه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأولى، وأنه أحق بالأمور الوجودية من كل موجود، والأمورُ العدمية الممكن بها أحق"(١).

وقال أيضاً: "وما تنزه عنه غيره من النقائص فتنزهه عنه بطريق الأولى"(٢).

الطريق الثالثة: وهي الاستدلال بإمكان الشيء الأعظم على إمكان ما هو أهون منه وأيسر ومنه قوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَـٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾ [يس:٨١].

وقال شيخ الإسلام في هذا السياق: "فإن وجود الشيء دليل على أن ما هو دونه أولى بالإمكان منه"(٣).

وهذه الطرق الثلاث ليست على سبيل الحصر وإنما هو إشارة إلى ما وجد استعماله منها عند شيخ الإسلام خاصة.



(١) الفتاوى الكبرى: ١/ ١٣٠.

(٢) الرد على المنطقيين: ١٥٠.

(٣) الفتاوى الكبرى: ١/ ١٣١.



الفصل الثالث

الفصل الثالث

طريقة شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في جدالهم

وفيه مبحثـــان:

۞ المبحث الأول: طريقة الهدم

۞ المبحث الثاني: طريقة الإنشاء

توطئـــــة

قبل الولوج إلى مباحث هذا الفصل أحب أن أصدر بمقدمة أذكر فيها حقيقة الجدل وأهم أصوله وحكمه في الشريعة الإسلامية.

حقيقة الجدل:[1]

الجدل في اللغة:

(الجَدل) بفتح الدال، ومعناه اللدد في الخصومة والقدرة عليها، وقد جادله مجادلة فهو مجادل وجَدِل.

قال الجوهري: "يقال جادله أي خاصمه مجادلة وجدالاً، والاسم الجدل، وهو شدة الخصومة"[2].

وفي اشتقاق كلمة (الجدل) أقوال كثيرة ساق الطوفي في كتابه في الجدل كثيراً منها، وأشار إلى وجه اشتقاقه منها جميعاً ثم قال بعد ذلك: "وكأن مادة (جدل) ترجع فيه جميع تصاريفها إلى معنى القوة والامتناع والشد والإحكام، فيكون الجدل مشتقاً من هذا المعنى الجامع الكلي، ومن كل واحد من جزئياته باعتبار ما يشتركان فيه من ذلك المعنى"[3].

الجدل في الاصطلاح:

هذا العلم من الأمور المشتركة في أصل وضعها بين المتكلمين والأصوليين

---

(١) انظر: الصحاح: ٤/ ١٦٥٣، مفردات ألفاظ القرآن: ١٨٩-١٩٠، علم الجذل في علم الجدل: ٣٤، القاموس المحيط: ٣/ ٣٥٧، كشاف اصطلاحات الفنون: ١/ ٥٥٣.

(٢) الصحاح: ٤/ ١٦٥٣.

(٣) علم الجدل في علم الجذل: ٣٤.

وأهل المنطق، وذلك لأنهم هم الذين تكلموا عنه بهذا المصطلح وتكلموا أيضاً عن قوانينه وآدابه، وأما غيرهم من أصحاب الفنون وإن كان جرى في خصوماتهم العلمية، وأصولهم فيه صحيحة كالنحويين وغيرهم، إلا أنهم لم يتحدثوا كما تحدث هؤلاء.

والمراد هنا الإشارة بإيجاز إلى ما اصطلح عليه الناس من معنى بخصوص كلمة (الجدل).

وسأسوق هنا أقوالاً من مصادر شتى تضم أهل العلوم الثلاثة المشار إليها ثم أحاول أن أقف على المعنى الجامع بينهم جميعاً ومنه إلى المعنى الشرعي.

والأصل في معناه أنه: "مخاطبة بين اثنين يقصد كل منهما غلبة صاحبه بأي نوع اتفق من الأقاويل"[1].

وقال أبو يعلى الفراء: "هو تردد الكلام بين اثنين إذا قصد كل واحد منهما إحكام قوله ليدفع به قول صاحبه"[2].

وقال الغزالي: "تحاوضٌ وتفاوضٌ يجري بين متنازعين فصاعداً لتحقيق حق أو إبطال باطل أو لتغليب ظن"[3].

هذه من أجمع التعاريف التي وقفت عليها والتي يمكن القول بأنها هي أقرب شيء إلى المعنى القرآني المراد في الشريعة وهو الجدال بالتي هي أحسن.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بيان معنى الجدال بالتي هي أحسن: "فاذا عارض الحق معارض جودل بالتي هى أحسن، ولهذا قال: ﴿وَجَـٰدِلۡهُم﴾ [النحل:١٢٥]، فجعله فعلا مأمورا به مع قوله (ادعهم)، فأمره بالدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، وأمره أن يجادل

(١) تلخيص كتاب الجدل لابن رشد: ٦/ ٥٠٠.

(٢) العدة: ١/ ١٨٤.

(٣) المنتخل: ٣٠٥.

بالتي هي أحسن، وقال في الجدال: ﴿بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ [النحل:١٢٥]، ولم يقل بالحسنة، كما قال في الموعظة لأن الجدال فيه مدافعة ومغاضبة فيحتاج أن يكون بالتي هي أحسن حتى يصلح ما فيه من الممانعة والمدافعة، والموعظة لا تدافع كما يدافع المجادل، فما دام الرجل قابلا للحكمة أو الموعظة الحسنة أو لهما جميعا لم يحتج إلى مجادلة، فإذا مانع جودل بالتي هي أحسن"(١).

وقد جاءت فيه تعريفات لأرباب الفنون كل بحسب فنه:

فقال أهل المنطق " صناعة علمية يقتدر معها على إقامة الحجة من المقدمات المسلمة على أي مطلوب يراد على محافظة، أي وضع يتفق على وجه لا يتوجه إليها مناقضة بحسب الإمكان"(٢).

وقالوا: "أن تكون لنا قدرة على كمال الأمر في المخاطبة التي قوام أمرها على القياس الجدلي، بأن ينفذ عامله كما يؤثره السائل، أو يرد باطله كما يؤثره المجيب"(٣).

وقالوا: الصناعة التي نقدر بها إذا كنا سائلين أن نعمل من مقدمات مشهورة قياساً على إبطال كل وضع يتضمن المجيب حفظه، وعلى حفظ كل وضع كلي يروم السائل إبطاله إذا كنا مجيبين"(٤).

وقال أهل الأصول والمتكلمون: "احتجاج المتكلم على ما يريد إثباته بحجة تقطع المعاند له فيه"(٥).

وقالوا: "هو قانون صناعي يعرف به أحوال المباحث من الخطأ والصواب على

---

(١) الرد على المنطقيين: ٤٦٨.

(٢) التجريد في المنطق: ٥٩.

(٣) ابن سينا، الشفاء: ٣/ الجدل / ٣٣.

(٤) ابن رشد، تلخيص أرسطو: ٦/ ٤٩٩.

(٥) الإتقان في علوم القرآن: ٥/ ١٩٥٥.

وجه يدفع عن نفس الناظر والمناظر الشك والارتياب"[1].

وليس المراد بالجدل القياس الجدلي الذي يؤلف من مقدمات مسلمة أو مشهورة كما تقدمت الإشارة إليه، بل هذا جزء منه، فإن الجدال أعم من ذلك فهو يعم كل احتجاج واقع بين شخصين.

حكمه:

الأصل في حكم الجدل قوله تعالى: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ [النحل:١٢٥]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ [العنكبوت:٤٦].

قال شيخ الإسلام: "كما أمرهم بالمجادلة والمقاتلة لمن عدل عن السبيل العادلة حيث يقول آمراً وناهياً لنبيه والمؤمنين لبيان ما يرضاه منه ﷺ ومنهم: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ﴾، فكان أئمة الإسلام ممتثلين لأمر الملك العلام، يجادلون أهل الأهواء المضلة، حتى يردوهم إلى سواء الملة، كمجادلة ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا للخوارج المارقين، حتى رجع كثير منهم إلى ما خرج عنه من الدين، وكمناظرة كثير من السلف الأولين، لصنوف المبتدعة الماضين، ومن في قلبه رين يخالف اليقين، حتى هدى الله من شاء من البشر، وعلا الحقُّ وظهر، ودرس ما أحدثه المبتدعون واندثر"[2].

وقال ابن مفلح: "فأما الجدال فمأمور به لقصد الحق، دل عليه القرآن وفعله الصحابة والسلف وذكره بعضهم إجماعاً"[3].

وقال شيخ الإسلام: "وعُلم بذلك أن ما ذكره الله تعالى من مجادلة أهل الكتاب بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا، محكم لم ينسخه شيء وكذلك ذكره تعالى في مجادلة

---

(١) الطوفي، علم الجذل في علم الجدل: ٣٥.

(٢) تنبيه الرجل العاقل: ١/ ٤.

(٣) أصول الفقه: ٣/ ١٤١١.

الخلق مطلقاً بقوله: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ [النحل:١٢٥][(١)].

يعلم من هذا أن شيخ الإسلام يذهب إلى وجوب الجدال كفائياً على العلماء؛لإظهار الحق ونصرته، سواء كان في مواجهة الكفار، أو أهل البدع، وذلك موافقة منه لمذهب سائر أئمة الإسلام.

والكلام في حكم الجدل وأنواعه وأحوال المجادلين كثير، بحيث لو قصد جمع جميع أدلته من الكتاب والسنة ومواقف السلف لخرج البحث عن الموضوع، وأيضاً فيمكن تخريجه على أصول أخرى مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد وغيرها، ولكن هذا القدر كاف في هذا المقام.

أهم أصول علم الجدل:

وهذه فائدة أشير فيها بإيجاز إلى أهم أصول علم الجدل التي سيكون هذا الفصل مبنياً عليها في بيان مسائله وترتيبها.

ولا أقصد هنا الجدل في الشرعيات، وإنما مرادي الجدل في العقليات، لذلك فإني سأخص الكلام على هذه الأصول من كتب الجدل والبحث والمناظرة، وهذه الأصول التي سأذكرها إنما خصصتها بالذكر لأن عليها مدار مجادلة شيخ الإسلام في هذا الباب، مع أنها إليها ترجع جميع الطرق الجدلية.

أولها: المنع: قال الرازي: "المنع دفع مقصود المحتج"[(٢)]، والمعنى أن يعمد المناظر إلى دليل خصمه فيمنع صحته بمنع إحدى مقدماته إن كان قياساً شمولياً، أو بمنع صحة الحكم في نفسه إن كان تمثيلياً، وعلى كل فهو منع صحة الاستدلال بالدليل، وتحته تفصيلات ليس هذا موضع بسطها وشرحها.

---

(١) الجواب الصحيح: ١/ ٢١٧.

(٢) الكاشف: ٦٣.

ثانيها: المعارضة: قال الرازي: "مقابلة الدلالة بما يساويها أو أرجح منها في نقيض مقصود المعلِل"[١].

وعند الطوفي: "هي إثبات السائل نقيض ما ادعاه المعلل، سواء كان ذلك في الدليل جملة أو في بعض أجزائه"[٢].

وقال الشريف الجرجاني: "إقامة الدليل على خلاف ما أقامَ الدليلَ عليه الخصم"[٣].

وغاية معناها معارضة الحجة بمثلها أو أقوى منها.

ثالثها: النقض: وهو أن يدعي السائل بطلان دليل المعلل مستدلاً بأنه جار في مدعى آخر مع تخلف ذكر المدعى عنه[٤].

وقد يقال: وجود العلة بلا حكم[٥].

وغايته أن يعمد المجادل إلى دليل الخصم فيكشف وجوه الضعف فيه.

هذا وإن الطرق التي يعبر بها عن طريقة الجدل عند شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ، أو طريقة الردود عنده على مخالفيه تتعدد وتتنوع، فيمكن للباحث التعبير عنها بما تيسر له، وربما تكون جميع تسمياتهم لها موصلة إلى المقصود في بيان آداب شيخ الإسلام في الجدل، فيمكن أن تسمى مناظرة أو جدالاً أو حواراً أو رداً أو نقضاً، أو غيرها، ولا شك أن هذه الألفاظ تختص ببيان شطر واحد من شطري آداب شيخ الإسلام في المناظرة وهو الجانب الهدمي خاصة.

---

(١) الكاشف: ٦٣.

(٢) علم الجذل في علم الجدل: ٩٨.

(٣) التعريفات: ٣٠٦.

(٤) انظر: علم الجذل في علم الجدل: ٩٨، شرح الولدية: ١٢٦-١٢٧.

(٥) التعريفات: ٣٣٦.

فكان لابد لبيان الشطر الآخر وهو الجانب الإنشائي من وضع ما يدل عليه أو اختيار عبارة مما تداوله الباحثون، فكان أن وقع اختياري على تسمية الشطرين أو الطريقتين[1]:

- الأولى: وهي المعروفة بطريقة الهدم.
- الثانية: وهي المعروفة بطريقة الإنشاء.

وقد لجأت إلى اختيار هذه التسمية لما فيها من التنصيص على الرد والجدل والمناظرة، وعلى أمر زائد عليهما، وهو ما كان شيخ الإسلام يقوم به من إيجاد البدائل عما يقوم بإبطاله، فمثلاً لما أبطل دلالة قياس الشمول في المطالب الإلهية نص على بديل له عقلي يجوز استعماله في المطالب الإلهية وغيرها، وهو قياس الأولى الذي يتألف منه ومن معنى الأولوية.

فسميت جانب الإبطال في جدال ابن تيمية بالهدم، وجانب إيجاد البدائل عنده بالإنشاء، فنتج عن ذلك بناء هذا الفصل على مبحثين أحدهما في طريقة الهدم، والثاني في طريقة الإنشاء، في كل مبحث أدرس جانبا من هذين الجانبين المذكورين.



(١) كما فعل الباحث: د.علي سامي النشار في كتابه مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ١٨٣.

المبحث الأول

طريقـــــة الهـــــــدم

ويحتوي على مطلبيـــن:

- المطلب الأول: الدليل السمعي.
- المطلب الثاني: الدليل العقلي.

* * * ** * * *

المطلب الأول
الدليـــل السمعـــي

المراد بالدليل السمعي هو الكتاب والسنة وإجماع السلف، وهو النقل، سمي بذلك لأن حقيقته النقل بواسطة السمع، ولا شك أن منطلق شيخ الإسلام في كل ما أنكره على مخالفيه هو السمع، وذلك أن مما أصله رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن السمع جاء لهداية الخلق من جميع جهات الهداية بما فيها الجهة الفكرية العقلية، ومحال أن يدع المؤمنين به دون أن يحصن أفكارهم من الضلال، فكما جاء السمع لتصحيح العبادات فإنه جاء أيضاً لتصحيح الأفكار والاعتقادات، وبيان الطرق المؤدية إلى ذلك إذ يمتنع أن تكون أكمل شريعة خلواً من ذلك، فتدع أتباعها يقعون فريسة للأفكار الدخيلة من مثل منطق اليونان وغيره.

ثم إن من مبادئ شيخ الإسلام وأصوله المتعلقة بهذا الباب أن الكتاب والسنة مستغنيان بأنفسهما فيما يتعلق ببيان التصورات والتصديقات، فقد تجلى ذلك فيهما بأحسن بيان وأفصحه، وبناء على ذلك فقد رفض ما سلكه بعض العلماء من محاولة التوفيق بين منطق اليونان وهداية القرآن.

هذا ولم يكن شيخ الإسلام يذكر في كل شيء يرده دليلاً سمعياً خاصاً يدل على فساده، بل كان يعلم أن هذه الأمور الفكرية المنطقية غالبها يرجع عند أصحابها إلى أمور عامة.

منها أن تكون مستمدة من أصول إلهية (ميتافيزيقية) ظاهرة البطلان في الشريعة الإسلامية، فلا يحتاج إلى نص على الدليل الدال على بطلان الفكرة أو المعتقد.

ومنها أن تكون نتائجها ظاهرة الفساد - كذلك - ضرورة، إما بإفضائها إلى المحال، أو بمناقضتها للمعلوم من الدين ضرورة.

فلذلك كان طبيعة الرد من هذا النوع تستوجب أن تكون الردود عامة؛ لأن

الكلام في القطعيات والبديهيات والأوليات المعرفية التي ينبني عليها غيرها، وربما يكتفي المسلم في هذا السياق بمجرد التنبيه على أن هذا مخالف لعقيدته ولا يكون بحاجة إلى ذكر النص الخاص لإبطال المسألة المراد نقضها.

من أجل هذا فإنك تجد شيخ الإسلام يكتفي بالاحتجاج في هذا الباب بالعموميات، وقد تعددت صور احتجاجه ويمكن حصرها فيما يلي:

- أن الكتاب والسنة هما الهداية الكاملة، ولم يعتمدا في بيان هدايتهما على مثل منطق اليونان، وهما الحاكمان على غيرهما.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "فلهذا جعل الله ما أنزله من الكتاب حاكماً بين الناس فيما اختلفوا فيه، وأنزل أيضاً الميزان، وهو ما يوزن به ويعرف به الحق والباطل، ولكل حق ميزان يوزن به، بخلاف ما فعله الفلاسفة المنطقيون، فإنه لا يمكن أن يكون هادياً للحق ولا مفرقاً بين الحق والباطل، ولا هو ميزان يعرف به الحق من الباطل، وأما المتكلمون فما كان من كلامهم موافقاً لما جاءت به الأنبياء فهو منه، وما خالفه فهو من البدع الباطلة شرعاً وعقلاً"(١).

- إجماع السلف على الاستغناء عن المنطق اليوناني، فيقرر شيخ الإسلام ابن تيمية في هذا الصدد أن السلف الصالح كانوا أهدى الناس وأعلمهم، ولم يعلم عنهم أي اشتغال بشيء من هذه العلوم.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وأما العلوم الموروثة عن الأنبياء صرفاً، وإن كان الفقه وأصوله متصلاً بذلك، فهي أجل وأعظم من أن يظن أن لأهلها التفاتاً إلى المنطق؛ إذ ليس في القرون الثلاثة من هذه الأمة التي هي خير أمة أخرجت للناس - وأفضلها القرون الثلاثة- من كان يلتفت إلى المنطق أو يعرج عليه، مع أنهم في تحقيق العلوم وكمالها بالغاية التي لا يدرك أحد شأوها، كانوا أعمق الناس علماً وأقلهم تكلفاً وأبرهم قلوباً،

(١) الرد على المنطقيين: ٢٧٣.

لا يوجد لغيرهم كلام فيما تكلموا فيه إلا وجدت بين الكلامين من الفرق أعظم....الخ"[1].

• اهتم شيخ الإسلام ببيان أن علوم أهل المنطق مخالفة لعلوم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وقد أكثر من ترداد ذلك في كتبه ومن ذلك:

قوله: "وحينئذ فيمتنع أن تكون طريقتهم مميزة للحق من الباطل والصدق من الكذب باعتبار ما هو الأمر عليه في نفسه، ويمتنع أن تكون منفعتها مشتركة بين الآدميين، بخلاف طريقة الأنبياء؛ فإنهم أخبروا بالقضايا الصادقة التي تفرق بين الحق والباطل والصدق والكذب، فكل ما ناقض الصدق فهو كذب، وكل ما ناقض الحق فهو باطل"[2].

وقال أيضاً: "فإن القياس المنطقي إنما تعرف به أمور كلية كما تقدم، وهم يسلمون بذلك، والرسل أخبروا بأمور معينة شخصية جزئية ماضية وحاضرة ومستقبلية"[3].

• إجماع العلماء على رد المنطق في بداية ظهوره لما بدا لهم فيه من المفاسد، ومعلوم ذمهم لأهل الكلام لأجل اشتغالهم بهذا العلم وأمثاله.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وهذا من توابع الكلام الذي كان السلف ينهون عنه، وإن كان الذي نهوا عنه خيراً من هذا وأحسن؛ إذ هو كلام في أدلة وأحكام، ولم يكن قدماء المتكلمين يرضون أن يخوضوا في الحدود على طريقة المنطقيين، كما دخل في ذلك متأخروهم الذين يظنون ذلك من التحقيق، وإنما هو زيغ عن سواء الطريق"[4].

---

(١) مجموع الفتاوى: ٩/ ٢٣.

(٢) الرد على المنطقيين: ٤٧٣.

(٣) المصدر السابق: ٤٧٤.

(٤) مجموع الفتاوى: ٩/ ٩٠.

• أن هذا المنطق في أصل وضعه وضع في واقع وثني، وضعه ناس وثنيون استمدوه من عقائدهم الفاسدة وإلاهياتهم الباطلة، وقد نص رَحِمَهُ ٱللَّهُ على ذلك في العديد من المواضع ومن ذلك:

قوله: "وتبين لي أن كثيرا مما ذكروه في أصولهم في الإلهيات، وفي المنطق، هو من أصول فساد قولهم في الإلهيات، مثل ما ذكروه من تركيب الماهيات من الصفات التي سموها ذاتيات، وما ذكروه من حصر طرق العلم في ما ذكروه من الحدود والأقيسة البرهانية، بل وفيما ذكروه من الحدود التي بها تعرف التصورات، بل ما ذكروه من صور القياس ومواده اليقينيات"[1].

---

(١) مجموع الفتاوى: ٤.

المطلب الثاني
الدليـــل العقلـــي

سبق بيان أن شيخ الإسلام قد احتج بكل ما تيسر له لإبطال ما بدا له من فساد في المنطق، وقد كان في ذلك سالكاً قوانين علم الجدل وآدابه في كل جزئية أو كلية مما رده عليهم من علم المنطق.

وفي هذا المطلب سوف أبين الطريقة التي سلكها في هدم الدليل العقلي عند أهل المنطق مقسماً له على أصول علم الجدل الثلاثة التي تقدم الإشارة إليها - النقض - والمنع - والمعارضة -، ولا أهتم بتفاريع ما وراء ذلك من التقسيمات التي تحت كل نوع من هذه الثلاثة، لأن ذلك يتطلب بحثاً خاصاً في بيان منهج ابن تيمية الجدلي، والمقصود هنا ليس الاستقصاء وإنما بيان طريقته في الجدل بذكر بعض القواعد العامة وأمثلة عليها، من ماسبق تقريره في هذه الرسالة.

هذا وإن شيخ الإسلام لم يذكر هذه المصطلحات الجدلية إلا قليلاً، مع أنه قد ورد ذكرها عنده ألفاظاً مجردة عن المعاني المصطلح على استعمالها بها في علم الجدل، أعني أنه استعملها بمعناها اللغوي، وهو ما يعني مطلق الرد والرفض والإبطال وغيرها من المعاني اللغوية التي تحملها تلك الكلمات.

أولاً: أصوله في هدم الحدود والتصورات:

• **النقض**: لشيخ الإسلام نقوض كثيرة على دعاوى المنطقيين في الحد، مثل دعواهم: (أنه لايدرك التصور إلا بالحد) وغيرها، اخترت منها بعض الأمثلة للتدليل على استعماله لهذا النوع من الجدل.

أ. بما أن الحدود مبناها وأساسها هو القول بوجود الكليات الخمس في الخارج، وهي الجنس والفصل والنوع والعرض العام والخاصة، فقد اهتم بنقضها وإبطالها

وبيان وجوه الفساد في القول بها، وقد تقدم ذلك مفصلاً في مبحثه من الرسالة[1].

ب. لما كان الحد الحقيقي لا حقيقة له إلا بمعرفة الفرق بين الصفات الذاتية والصفات العرضية، فقد بين بطلانها ليتم له نقض دعاواهم في الحد الحقيقي جميعها، وقد تقدم أيضاً تفصيل ذلك في مبحثه.[2]

ج. ركز شيخ الإسلام على بيان تخلف الحد عن تصوير كثير من الأمور وذلك نقض له من حيث عدم اطراده.[3]

د. بين أنه ليس هناك حد متفق عليه بينهم لشيء معين، فهم مختلفون في جميع الحدود التي وردت عنهم، بما فيها أشهرها، وهو حد الإنسان (حيوان ناطق)، وكذلك من تبعهم ممن أراد العمل بقانونهم لتحصيل التصورات مختلفون في كل ما تكلموا في حده وتعريفه،[4] وهذا أيضاً نقض من حيث عدم الاطراد.

• **المنع**: منع شيخ الإسلام كون نظرية الحد الحقيقي صحيحة من عدة وجوه:

أ. أن قولهم: "إن الحد لابد أن ينتج عنه تصور " ليس ببديهي، وهو بذلك لا يسلم بأن هذه القاعدة صحيحة، ويطالبهم بالدليل على ذلك، لأنهم تحدثوا بها كما يتحدث بالأمور البديهية، التي لا تحتاج إلى دليل يثبتها، فاقتضى ذلك نفي بداهتها ليخلص بذلك إلى مطالبتهم بالدليل، والقول بعدم بداهة الشيء والمطالبة بدليل إثباته من أظهر أمثلة المنع الجدلي.[5]

ب. أيضاً منع شيخ الإسلام هذه القاعدة لإفضائها إلى المحال؛ وهولزوم الدور

(١) انظر نص الرسالة: (١١٢) وما بعدها.

(٢) انظر نص الرسالة: (١١٨).

(٣) انظر نص الرسالة: (١٤٤).

(٤) انظر نص الرسالة: (١٥٤).

(٥) انظر نص الرسالة: (١٤٧).

والتسلسل على القول بها، وذلك أن التصور مفتقر في معرفته إلى الحد، والحد مفتقر في الحكم عليه إلى تصور، وهذا هو الدور،ثم إن هذا التصور الذي يفتقر إليه الحد مفتقر إلى تصور ما ساذج سابق عليه، وهذا التصور مفتقر في معرفته إلى حد، والحد مفتقر في الحكم عليه إلى تصور، وهكذا يتسلسل.(١)

ج. بين شيخ الإسلام أن هذه القاعدة لا تطابق الواقع قطعاً فليس يوجد حد صحيح متفق عليه على طريقتهم، وفي هذا منع من صحة دعاواهم فيه كلها.(٢)

• **المعارضة:** عارض شيخ الإسلام الحد والدعاوى التي ادعوها فيه وناطوها به بعدة معارضات، منها:

أ. أن أغلب الناس خواصهم وعوامهم من أهل العلوم وغيرهم مستغنون في تحقيق مطالبهم وما يفيد التواصل بينهم عن الحدود.

والتنبيه إلى استغناء غالب الناس عن المنطق هو معارضة للمنطق والغرض منه.(٣)

ب. أنه بالاستقراء وجد أن النافع في التعريف ما توفر فيه التمييز، وهو الذي عليه جميع أهل البيان من أهل الفصاحة والبلاغة والعلوم.

وهذا معارضة من جهة إيجاد البديل عن الحد المنطقي(٤).

ج. أن ما يحتاج الإنسان إلى تصوره يمكن أن يدركه بالحس، أو بالوجدان، وما بقي يدركه بقياس التمثيل، فعلم استغناء الناس عن الحد وسقوط دعواهم في أن هذا المنطق هو ميزان تصحيح الأفكار وتحصيل التصورات.

---

(١) انظر نص الرسالة: (١٤٣).

(٢) انظر نص الرسالة: (١٥٣).

(٣) انظر نص الرسالة: (١٥٥).

(٤) انظر نص الرسالة: (١٥٥).

والمعارضة في هذا الوجه من حيث إمكان إدراك كل ما يحتاجه الإنسان بحواسه الظاهرة أو الباطنة، وما بقي يدركه بالقياس على ما علم بها[1].

د. وجود بعض الأشياء مستغنية عن الحد أو تعذره في حقها، دليل على عدم الحاجة إلى الحد الحقيقي.

والمعارضة في هذا الوجه من حيث وجود أشياء متصورة، ومع ذلك لا يعرف جنسها ولانوعها ولا فصلها ولا خاصتها ولا عرضها، وفي ذلك إبطال لدعواهم في توقف تصور جميع الأشياء على معرفة كلياتها[2].

ثانياً: أصوله في هدم القياس:

• **النقض**: نقض شيخ الإسلام القياس البرهاني وما ألصق به من دعاوى وأحكام من عدة وجوه:

أ. بين أن القياس يعتمد في تركبه وإنتاجه على الكليات، وقد تقدم الكلام في بطلانها.

ووجه النقض أن إبطال الكليات فيه إبطال للقياس لأن عليها مداره[3].

ب. بين أن القياس البرهاني إما أن تدرك به الأمور الكلية أو الجزئية فأما الجزئية فإنها يمكن أن تدرك بالحس أو قياس التمثيل، وأما الكلية فلا فائدة من إدراكها لأنه لا وجود لها في سوى الأذهان.

ووجه النقض في بيان عدم الحاجة إلى ما يدرك بالقياس، وهو الكليات من حيث ماهيتها؛ لأنه لاوجود لها في سوى الذهن[4].

(١) انظر نص الرسالة: (١٥٥).

(٢) انظر نص الرسالة: (١٤٢)، وما بعدها.

(٣) انظر نص الرسالة: (١١٢).

(٤) انظر نص الرسالة: (٢٠٧)، وما بعدها.

ج. أن المطلوب الذي يطلب العلم به بواسطة القياس إما أن يكون معلوماً لديه أو لا، فالأول طلب المعلوم وهو باطل، والثاني طلب المجهول وهو غير ممكن لعدم تصوره.

ووجه نقضه إفضاؤه إلى تحصيل الحاصل، أو طلب المجهول[1].

د. أن ما يثبتونه بالقياس البرهاني لا يتجاوز الكليات التي لا وجود لها إلا في الذهن.

ووجه النقض فيه حصر فائدته في الكليات التي لا وجود لها، وقد مضى الكلام على إبطال القول بها[2].

هـ. أنهم مخطئون في كثير من النتائج التي توصلوا إليها بالقياس، بل بعض أقوالهم في غاية الشذوذ والفساد والبعد عن مقتضيات الفطرة السليمة، مثل قولهم بقدم العالم، ونحن نعلم بمقتضى الفطرة والرسالات أن هذا العالم قبله عالم منه خلق، وأنه سوف يستحيل يوم القيامة.

ووجه نقضه أن كثرة نتائجه الفاسدة بالأدلة الظاهرة دليل على بطلانها[3].

و. أن القياس البرهاني عاجز عن إثبات واجب الوجود؛ لأن وجوده معين، ومادة القياس البرهاني الكليات، وكذلك نتائجه، والكليات كما هو معلوم لا تدل على شيء معين، وإذا كان القياس عاجزاً عن التوصل إلى معرفة واجب الوجود، فهو عن ما سواه أعجز.

ووجه النقض أن عجز القياس عن إثبات أعظم المطالب دليل على بطلانه؛

---

(١) انظر نص الرسالة: (٢٠٧)، ومابعدها.

(٢) انظر نص الرسالة: (٢٠٧).

(٣) انظر نص الرسالة: (٢٠٧)، وما بعدها.

لأنه عما سواها أعجز[1].

ز. أثبت أن ما لا يمكن معرفته بالقياس لا يمكن معرفته بغيره.

ووجه النقض أن القياس لم ينفرد بإثبات شيء لا يثبته غيره، فهو باطل؛ إذ لا حاجة إليه[2].

• **المنع**: منع رَحِمَهُ ٱللَّهُ صحة دعاواهم في القياس البرهاني من وجوه منها:

أ. بين أن استعمال القياس البرهاني في المطالب الإلهية باطل من جهة أن مبناه على الأمور المشتركة، والله تعالى لا يشترك معه شيء في شيء.

ووجه المنع أن كون القياس مبنيا على الأمور المشتركة دليل على أنه لا يصلح أن يكون دليلا في المطالب الإلهية، وذلك لعجزه عن إثبات واجب الوجود؛ لأنه بالضرورة لا يشاركه شيء[3].

ب. بين أن هذه الآراء الشاذة التي نقلت عن أرباب المنطق مثل قولهم في الوجود الإلهي والوجود المطلق وغيرها دليل على عدم صحة دعاواهم.

ووجه المنع أنه لا يصح أن يكون دليلا هذا الذي أوصلهم إلى القول بتلك الآراء الشاذة[4].

ج. أن اختلافهم فيه يمنع من صحة تلك الدعاوى.

ووجه المنع أنه لو كان دليلا صحيحا قطعيا كما زعموا لما حصل فيه الاختلاف[5].

---

(١) انظر نص الرسالة: (١١٦).

(٢) انظر نص الرسالة: (٢٠٧).

(٣) انظر نص الرسالة: (٢٠٧)، وما بعدها.

(٤) انظر نص الرسالة: (٢٠٧)، وما بعدها.

(٥) انظر نص الرسالة: (٢٠٧)، وما بعدها.

د. أن القول بأن (التصديق لا ينال إلا بالقياس) دعوى عامة، وليست بديهية، وهم مطالبون بإقامة الدليل ولا دليل لهم عليها.

ووجه المنع أن القول بتوقف التصديقات على القياس قول ليس ببديهي، وبالتالي فهو بحاجة إلى الدليل لإثباته، ولادليل[1].

• **المعارضة**: عارض شيخ الإسلام دعواهم في القياس أنه هو الذي تحصل به التصديقات بأمور منها:

أ. أنه يمكن تحصيل التصديقات بأدلة كثيرة، منها دليل الفطرة، ودليل اللزوم، ودليل الآيات، وقياس الأولى، فلا حاجة إلى القياس البرهاني على مقتضى قانونهم واصطلاحهم.

ووجه المعارضة أن ثبوت ما يقوم مقام القياس وأفضل منه وأسهل من جميع الوجوه، دليل على بطلان القاعدة المتعلقة به[2].

ب. قرر قاعدة أن ما يمكن أن يتوصل إليه بالقياس يمكن أن يتوصل إليه بغيره بدون استثناء.

ووجه المعارضة بيان عدم الحاجة إلى القياس من جهة أن جميع ما يمكن تحصيله به يمكن تحصيله بغيره[3].

ج. بين أن الناس مستغنون في تحقيق علومهم ومطالبهم عن القياس البرهاني، وقد كان السلف الصالح على غاية الاستقامة في الفكر والعمل مع كونهم لم يستعملوا القياس المذكور ولا عرفوه.

---

(١) انظر نص الرسالة: (٢٥٨)، وما بعدها.

(٢) انظر نص الرسالة: (٢٦١).

(٣) انظر نص الرسالة: (٢٠٧).

ووجه المعارضة أن ثبوت استغناء الناس عنه بصفة قطعية دليل على وجود غيره وعدم الحاجة إليه[1].

د. أن الأنبياء وجميع أتباعهم لم يتبعوا هذا النوع من الميزان لتحقيق علومهم.

ووجه المعارضة أن الأنبياء الذين هم أهدى الناس قطعا لم يكونوا أهل منطق قياسي، فثبت استغناء الناس عنه وعدم الحاجة إليه[2].

هـ. أثبت أن قياس التمثيل أقوى من قياس البرهان.

ووجه المعارضة أن أفضلية قياس التمثيل بالدلائل المذكورة مبطلة للدعاوى التي ادعوها في قياس البرهان[3].

---

(١) انظر نص الرسالة: (٢٠٧).

(٢) انظر نص الرسالة: (٢٠٧).

(٣) انظر نص الرسالة: (٢٠٧).

المبحث الثاني

طريقـــــة الإنشـــــــاء

ويحتوي على مطلبيـــن:

- المطلب الأول: الدليل السمعي.
- المطلب الثاني: الدليل العقلي.

* * * * * * * *

توطئـــة

سبق الإشارة إلى أن شيخ الإسلام لم يكن من منهجه الاكتفاء بالهدم والوقوف عنده في عامة ردوده على أهل المنطق وغيرهم، ولكنه كان بعد إبطال ما أبطله من أدلة الخصوم يقوم بالتنبيه على البدائل الشرعية والعقلية عنها.

ومن خلال استقراء كلامه فقد كان يشترط في إيجاد البدائل ثلاثة شروط:

١- أن تكون هذه البدائل غير مناقضة للشرع.

٢- أن تكون غير مناقضة للعقل الصريح والفطرة.

٣- أن تكون مستنبطة من الشرع بمعنى أن يكون الشرع تولى التنبيه عليها.

فهذه ثلاثة شروط هي التي كان شيخ الإسلام يشترطها في إيجاد وتصحيح البدائل عن ما قام بإبطاله من منطق اليونان، وهذا ما أسميته بطريقة الإنشاء.

وحيث إن الدليل ينقسم إلى سمعي وعقلي، فمن الطبيعي أن ينقسم هذا المبحث إليهما في مطلبين:



المطلب الأول
الدليـــل السمعـــي

تقـدم أن منطلـق شـيخ الإسـلام في الهـدم والإنـشاء عمومـاً، والـرد والجـدل خصوصاً هو الكتاب والسنة وإجماع السلف، وأن استدلاله بالسمع غالباً ما يكون على سبيل العموم، لأن الخلاف مع أهل المنطق في مسائل علمية قطعية أولية، ولـيس كل أولي من العلوم يوجد منصوصاً عليه في السمع، بل يوجد ذلك فيه على سبيل العموم، ويمكن تشبيه موقف الكتاب والسنة من الطرائق الفكرية (المنطق البديل) بموقفها من النحو، فإننا لا نجد نصاً صريحاً على وجوب رفع الفاعل ونصب المضارع، ولكننا نجد ذلك معمولاً به في جميع الكتاب والسنة وهكذا.

وقد سبق بيان بعض الدلائل العامة التي اعتمدها شيخ الإسلام من الكتاب والسنة في الهدم، والآن أريد التنبيه إلى بعض الأصول التي تبعها في طريقة الإنشاء.

وهذه الأصول كلها قد استنبطها من الكتاب والسنة وعمل السلف الصالح، وهي كالتالي:

- التعريف بالتمييز: نص شيخ الإسلام على أن السمع مملوء ببيان التعريفات بما يفيد التمييز، وأن له في ذلك طرقاً منها الأسماء، كقول النبي صلى الله عليه وسلم في تعريف الغيبة: "هي ذكرك أخاك بما يكره" وغيره.[1]

- دليل الفطرة: والمراد به التنبيه إلى الأمور التي فطر الله عليها بني آدم من المعارف الأولية والمعلومات البديهية، التي يشترك فيها جميع الناس، وعليها تنبني باقي المعارف، فإن من لا فطرة له لا معرفة له، ومن فسدت فطرته لم يمكنه أن يعرف شيئاً حقيقياً.

---

(١) انظر نص الرسالة: (١٦٣).

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "معلوم بالفطرة التي فطر الله عليها عباده بصريح العقل أن الحادث لا يحدث بلا محدث أحدثه، وأن حدوث الحادث بلا محدث أحدثه معلوم البطلان بضرورة العقل، وهذا أمر مركوز في بني آدم حتى الصبيان، لو ضرب الصبي ضربة، فقال: من ضربني؟، فقيل ما ضربك أحد: لم يصدق عقله أن الضربة التي حدثت من غير فاعل، ولهذا لو جوز مجوز أن يحدث كتاب أو بناء أو غراس ونحو ذلك من غير محدث لذلك لكان عند العقلاء إما مجنوناً وإما مسفسطاً، كالمنكر للعلوم البديهية والمعارف الضرورية"[1].

وهو في هذا الكلام يشير إلى قوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم:٣٠]، ولا شك أن الفطرة هي أصل الأدلة العقلية، كما هي أصل التعرف على الأدلة النقلية، والقرآن الكريم والسنة النبوية فيهما شيء كثير من الدلائل التي تنبه إلى شأن الفطرة، وعلاقتها بالأوليات المعرفية، ومن المعلوم أن السمع ترك الحديث عن كثير من الأوليات بالنص؛ لكونها مركوزة في نفوس بني آدم المخاطبين بالسمع.

• ضرب الأمثال: قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "بل الأمر الذي عليه سلف الأمة أهل العلم والإيمان من أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بين من الأدلة العقلية التي يُحتاج إليها في العلم بذلك ما لا يقدُر أحد من هؤلاء قدره، ونهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه، وذلك كالأمثال المضروبة التي يذكرها الله في كتابه التي قال فيها: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾ [الروم:٥٨]، فإن الأمثال المضروبة من الأقيسة العقلية، سواء كان قياس شمول أو قياس تمثيل، ويدخل في ذلك ما يسمونه براهين، وهو القياس الشمولي المؤلف من المقدمات اليقينية"[2].

وقال: "القياس هو ضرب المثل وأصله تقديره، فضرب المثل للشيء تقديره له،

(١) الجواب الصحيح: ٣/ ٢٠٢.

(٢) الفتاوى الكبرى: ١/ ١٢٩.

كما أن القياس أصله تقدير الشيء بالشيء، ومنه ضرب الدرهم، وهو تقديره"[1].

يفيد شيخ الإسلام في هذين النصين أن ضرب المثل مفهومه يجمع مفاهيم جميع الأقيسة المذكورة، سواء كانت شمولاً أو تمثيلاً أو قياس أولى، إلا أنه لابد من تقييد هذا الكلام بما تقدم من أنه لا يحتج ببعض أنواعه في المطالب الإلهية إلاّ إذا تضمنت معنى الأولوية، وإلا فلا تقوم بها حجة[2].

• دليل الآيات: قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وأما استدلاله تعالى بالآيات فكثير في القرآن، والفرق بين الآيات وبين القياس أن الآية هي العلامة وهي الدليل الذي يستلزم عين المدلول، لا يكون مدلوله أمراً كلياً مشتركاً بين المطلوب وغيره، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول، كما أن الشمس آية النهار، قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ [الإسراء:١٢]، فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار، وكذلك آيات نبوة محمد ﷺ نفس العلم بها يوجب العلم بنبوته بعينه، لا يوجب أمراً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره، وكذلك آيات الرب تعالى نفس العلم بها يوجب العلم بنفسه المقدسة تعالى، لا يوجب علماً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره، والعلم بكون هذا مستلزماً لهذا هو جهة الدليل"[3].

يبين رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذا النص أن دليل الآيات برهان قرآني، وأن مما يتميز به عن الأقيسة أن الآية تدل بنفسها مباشرة على مدلولها، فنفس العلم بها يلزم منه العلم بمدلولها، دون حاجة إلى حد أوسط أو علة أو غيرها.

والدلائل عند شيخ الإسلام قسمان:

▪ قسم يدل بنفسه دون وسط.

---

(١) مجموع الفتاوى: ١٤/ ٥٤.

(٢) انظر نص الرسالة: (٣٢٠).

(٣) الرد على المنطقيين: ١٥١.

- وقسم يدل بوسط.

فدليل الآية عنده يتناول القسم الأول جميعه، وقياس الأولى يتناول القسم الثاني جميعه أيضاً؛ لأن حقيقته في تلك الأقيسة مع إضافة معنى الأولوية إليها.

- قياس الأولى: سبق الكلام على قياس الأولى وتعريفه وحقيقته ومكانته بين الأدلة، وكونه من الأدلة المعمول بها قرآنياً، وشيوع استعماله عند السلف الصالح، كل هذا تقدم تقريره في مبحثه الخاص به[(١)].

- دليل الاعتبار: قال شيخ الإسلام: "وما أمر الله به من الاعتبار في كتابه يتناول قياس الطرد وقياس العكس، فإنه لما أهلك المكذبين للرسل بتكذيبهم كان من الاعتبار أن يعلم أن من فعل ما فعلوا أصابه ما أصابهم، فيتقي تكذيب الرسل حذراً من العقوبة، وهذا قياس الطرد، ويعلم أن من لم يكذب الرسل بل اتبعهم لا يصيبه ما أصاب هؤلاء، وهذا قياس العكس"[(٢)].

وقال: "فطرق العلم ثلاث... والثاني الاعتبار بالنظر والقياس، وإنما يحصل العلم به بعد العلم بالحس، فما أفاده الحس معيناً يفيده العقل والقياس كلياً مطلقاً، فهو لا يفيد بنفسه علم شيء معين"[(٣)].

وقال: "وحقيقة الاستدلال بسنته وعادته، هو اعتبار الشيء بنظيره، وهو التسوية بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين، وهو الاعتبار المأمور به في القرآن وإنما تكون العبرة بالقياس والتمثيل، كما قال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في دية الأصابع "هن سواء، واعتبروها بدية الأسنان"[(٤)].

---

(١) انظر نص الرسالة: (٣١٩).

(٢) الرد على المنطقيين: ٣٧١.

(٣) درء تعارض العقل والنقل٧: / ٣٢٤

(٤) النبوات: ٢/ ٩٦٣.

فالاعتبار من الأدلة القياسية العقلية الصحيحة المنبه عليها في السمع عند شيخ الإسلام وقد يجعل أصلا في التعرف على الأسباب والمسببات والعلاقة بينها، وأيضاً في التعرف على سنة الله تعالى من خلال إكرامه لأهل طاعته وعقابه لأهل معصيته.

المطلب الثاني
الدليـــل العقلـــي

إن شيخ الإسلام لم يبطل شيئاً إلا وجاء ببديل صحيح صريح له، موافق للفطرة والشرع، وهذه البدائل التي جاء بها يمكن أن تعتبر هي النواة في تأسيس منطق شيخ الإسلام، وبداية هامة في التعرف عليه، وقد استخلصت بعد البحث والنظر في كلام شيخ الإسلام ابن تيمية أن البدائل العقلية عنده تدور حول أصلين اثنين، منهما يتفرع باقي ما يحتاج إليه، لا في قسم التصورات ولا في قسم التصديقات، وهما:

- **التمييز في التصورات.**
- **والتلازم في التصديقات.**

وعلى هذين الأصلين سأبني كلامي في هذا المطلب إن شاء الله تعالى.

أولاً: الأصل في إنشاء التصورات، التمييز.

والمراد به وصف المحدود أو المعرف بما يميزه عما سواه بأي لفظ كان، سواء كان بكلمة واحدة، أو كلمتين، أو أكثر، وسواء كان مركباً من الكليات الخمس أو غيرها، أو كان بعبارة حقيقية أو مجازية.

وقد علم فيما سبق أن شيخ الإسلام في نقده للحد الحقيقي لم يرفضه، وإنما رفض مزاعمهم فيه مثل تصوير الماهية الكلية التي لا وجود لها، وأنه لا يمكن تصور الماهية إلا من طريقه، فلو جاء حد على طريقتهم وقصد قائله التمييز وأفاد ذلك حقيقة لم يردَّه شيخ الإسلام، بل يقبله على أن دلالته على التمييز لا تفوق دلالة الأسماء المطلقة على مسمياتها.

وهو بهذا يوسع الباب للتعريفات ليصحح جميعها، إذ يدخل في التمييز على مفهومه جميع المعرفات بشرط إفادتها التمييز، مثل الحد الحقيقي، والحد الناقص، والرسم التام، والناقص، واللفظي، والمقسم، وغيرها من العبارات التي يقصد بها

تمييز الشيء المعرَّف عما سواه.

إن نظرية التمييز في رأيي هي النظرية الكلية الثانية في منطق شيخ الإسلام ابن تيمية بعد نظرية التلازم الآتي ذكرها، فإذا كان المنطق يختزل في التصورات والتصديقات، فإن نظرية التمييز عنده قد أخذت جانب التصورات بجميعه، وهي نظرية تجعل المنطق مرناً وقابلاً للعمل به في جميع الفنون والمعارف الإنسانية.

وشيخ الإسلام ابن تيمية قد قال بها بعد الاستقراء الذي أعقبه يقين تام بصحتها وسلامتها وأصالتها في الشرع، فقد استقرى علوماً كثيرة، فتبين له أنها تقوم في بيان جميع حقائقها على التمييز لا غير، وأيضاً فقد نظر إلى مخاطبات الناس فوجدهم لا يخرجون في محاوراتهم السليمة عن ما يفيد التمييز.

هذا ولم يأت شيخ الإسلام ببدع من القول لما قرر هذه النظرية، بل سبقه إلى التصريح بها كثير من العلماء، سواء منهم الذين لم يعبروا عن هذا المصطلح؛ لكن عملوا بمقتضاه، أو الذين عبروا عن المفهوم بغير هذا اللفظ كقولهم: (الجامع المانع)، فإن هذه العبارة تحمل نفس المعنى وتؤدي نفس الغرض.

وشيخ الإسلام إذ يقررها ويبطل نظرية الحد الحقيقي يخلص الناس من أغلال فكرية وقيود تصورية علمية طالما أتعبت الباحثين وخلفت العقل الإنساني جميعه، ولم يصلوا إلى شيء إلا بعد طول الممارسة والتجربة، بل عند التحقيق لم يوجد لهم حد حقيقي يسلم من النقوض والاعتراضات، فتبين أن كلام المنطقيين فيه لا يعدو أن يكون تهويلات لا تمت إلى الحقيقة الواقعية بشيء.

وقد بنى شيخ الإسلام نظريته هذه على أسس خمسة هي التي تعتبر المكون الحقيقي لها عنده، وهذه الأمور الخمسة هي التي ميزته في تحريره لهذه النظرية عن ما سواه من العلماء الذين قالوا بها قبله أو بعده.

الأول: أن دلالة الألفاظ مناطها قصد المتكلم، فابن تيمية ينكر دلالة الألفاظ على شيء إذا جاءت مجردة عن المتكلم، ويقرر أن مناط دلالة الألفاظ هو قصد المتكلم، ومقصده الأهم من هذا الأصل هو: تحصين السمع من تصرف المتصرفين بأفكارهم

أو تأويل الجاهلين بأوهامهم.[1]

الثاني: عدم اعتبار الكليات مكوناً أساسياً للتعريف، فلم يشترط في التعريف احتواؤه على كلي، بل ربما قلل من شأنه بسبب تضمنه للكليات التي لا وجود لها عنده إلا في الذهن، ولكن مع ذلك فهو يسلم به إذا أفاد التمييز وكان مقصوداً للمتكلم[2].

الثالث: عدم التفريق بين المعرفات في تكوين مادة القياس، فعنده أن إدراك المادة ومعرفة رتبتها العلمية أمر نسبي يختلف من شخص إلى شخص، وقد يتفق في معنى ويختلف في آخر، فهو ينظر إلى المادة وقصد المتكلم ثم يحكم بيقينيتها أو عدم يقينيتها، ويرفض أن يقال: إن الحد الحقيقي مادته يقينية وتخصيصه بذلك ونفيه عما سواه.[3]

الرابع: عدم التفريق بين الذاتيات والعرضيات، وقد سبق بيان أن ذلك دعوى باطلة لا دليل عليها، ولو صح ذلك لصح تقسيم التعريفات إلى حد حقيقي وآخر غير حقيقي، وهو قد أبطل هذا بالأدلة[4].

الخامس: اشتراط الجمع والمنع، وقد جعلهما مناط صحة التعريف، وصحح وقوع الجمع والمنع وحصولهما بالذاتيات وغيرها، على القول بصحة التقسيم إلى ذاتيات وعرضيات، ولم يجوز أن يشترط غير هذا الشرط في التعريفات.[5]

فهذه الأمور الخمسة في مجموعها قد امتاز بتحريرها شيخ الإسلام على غيره ممن قال بنظرية الحد المميز.

---

(١) انظر نص الرسالة: (١٠٢).

(٢) انظر نص الرسالة: (١٧١).

(٣) انظر نص الرسالة: (٩٣).

(٤) انظر نص الرسالة: (١١٨).

(٥) انظر نص الرسالة: (١٧٢).

ثانيا: الأصل في إنشاء الأدلة والتصديقات التلازم.

حقيقة التلازم:

التلازم في اللغة: تفاعل من اللزوم، قال ابن فارس في معنى اللزوم: "واللام والزاي والميم أصل واحد صحيح يدل على مصاحبة الشيء بالشيء دائماً، يقال: لزمه الشيء يلزمه"(١).

وقال الفيروزآبادي: "لزمه كسمع لزماً ولزوماً ولزاماً... ولازمه ملازمة ولزاماً والتزمه... إذا لزم شيئاً لا يفارقه"(٢).

ومعلوم أن التلازم مصدر الفعل (تلازم) على وزن (تفاعل) الذي من معانيه أنه يقتضي اشتراك طرفين في الفعل، والمعنى حصول التلازم بين أمرين، سواء كان الموجب له واقعا من الطرفين معاً أو من طرف واحد، ومعنى اللزوم والاستلزام مع التلازم واحد فيما عدا ما تدل عليه البنية الصرفية من معنى، وهو في أصله واحد كما تقدم التنبيه عليه في كلام أئمة اللغة(٣).

التلازم في الاصطلاح:(٤) يقال: التلازم، واللزوم، والاستلزام، والملازمة، وهذه المصادر الأربعة وأفعالها وأسماء فاعليها ومفعوليها تستعمل وتطلق للدلالة على معنى واحد، وهو: عدم الانفكاك والمفارقة على سبيل الدوام، وهو أقصى ما يطمح إليه المستدل من وصف لدليله وعلاقته الثابتة اللازمة مع مدلوله.

وكون هذه المادة تحمل هذا المعنى في أصلها اللغوي هو الذي أغرى أصحاب

---

(١) معجم مقاييس اللغة: ٥/ ٢٤٥.

(٢) القاموس المحيط: ٤/ ١٧٧.

(٣) انظر: المصادر السابقة.

(٤) انظر: شرح الإشارات للرازي: ١/ ٦٧، شرح الإشارات للطوسي: ١/ ١٦١، شرح الفصول في علم الجدل: ٤٩، دستور العلماء: ٣/ ١٢٠.

الفنون إلى اختيارها واستعمالها، فقد استعملت في كثير من العلوم، في المنطق والجدل والكلام والفلسفة والفقه والأصول والنحو والبلاغة، وقد استعملوه على أنه اصطلاح منفصل عن غيره ذو دلالة تخصه مرتبطة بالدليل في القضايا والمفردات، كما قد استعملوه في سياق الشرح للأدلة باستصحاب معناه اللغوي الذي لا يختلف كثيراً عن معناه الاصطلاحي إلا بالقيود والمحترزات.

وقد استعمل اللزوم في الدلالة على الترابط الدلالي الذي تتضمنه القضايا والأقيسة وغيرهما من الكلام المركب، كما استعمل أيضاً في الملازمة الحاصلة بين المفردات ومعانيها، ولهم في ذلك أنماط من الاستعمالات كثيرة باعتبارات شتى قد يتغير بحسب مفهومه التقييدي، ولكن كلها تدور على المعنى الأصلي المشار إليه آنفاً.

قال النسفي: "عبارة عن امتناع تحقق الملزوم إلا عند تحقق اللازم"[(١)].

وجاء في كشاف اصطلاحات الفنون: "كون الحكم مقتضياً لحكم آخر بأن يكون إذا وجد المقتضي وجد المقتضى وقت وجوده"[(٢)].

وفي دستور العلماء: "كون أحد الشيئين بحيث لا يتصور وجوده دون الآخر"[(٣)].

وكل ما يذكر من تصاريفه من الأفعال وأسماء الفاعلين وغيرها فالملاحظ فيه هذا المعنى المتقدم دون إهمال لمعناه اللغوي.

حقيقة التلازم عند شيخ الإسلام ابن تيمية:

وأما حقيقته عند شيخ الإسلام ابن تيمية فلم أقف له على تعريف خاص له.

---

(١) شرح الفصول في علم الجدل: ٤٩.

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون: ٢/ ١٤٠٥.

(٣) دستور العلماء: ٣/ ١٢٠.

ولكن من خلال استعماله الكثير له ولمادته جميعها يمكن أن يقال:

إن مفهوم التلازم عنده لا يختلف عن مفهومه عند غيره من العلماء، والمعنى الذي يدور عليه كل ما ذكره شيخ الإسلام له من الاستعمالات هو: امتناع الانفكاك بين أمرين، سواء كان عدم الانفكاك في الوجود أو في العدم، وسواء كان من أحد الأمرين أو منهما معاً.

وإليك نصاً من نصوصه التي تنص على هذا المعنى تقريباً، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ " فهذا دليل مستلزم لمدلوله لزوماً واجباً لا ينفك عنه بحال، وسواء كان الملزوم المستدل به وجوداً أو عدماً، فقد يكون الدليل وجوداً أو عدماً، ويستدل بكل منها على وجود وعدم، فإنه يستدل بثبوت الشيء على انتفاء نقيضه وضده، ويستدل بانتفاء نقيضه على ثبوته، ويستدل بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم، وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم، بل كل دليل يستدل به فإنه ملزوم لمدلوله، وقد دخل في هذا كل ما ذكروه وما لم يذكروه، فإن ما يسمونه الشرطي المتصل مضمونه الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم، وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم، سواء عبر عن هذا بصيغة الشرط، أو بصيغة الجزم، فاختلاف صيغ الدليل مع اتحاد معناه لا يغير حقيقته، والكلام إنما هو في المعاني العقلية لا في الألفاظ"[1].

ومن تتبع استعمالات شيخ الإسلام لمادة (لزم) بجميع تصاريفها وجدها لا تخرج عن المعنى المتقدم.

مكانة دليل التلازم عند شيخ الإسلام:

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "والمقصود هنا أن الحقيقة المعتبرة في كل برهان ودليل في العالم هي اللزوم، فمن عرف أن هذا لازم لهذا استدل بالملزوم على اللازم وإن لم يذكر لفظ

(١) مجموع الفتاوى: ٩/ ١٥٧.

اللزوم ولا تصور معنى هذا اللفظ"[١].

وقال: "جميع الأدلة ترجع إلى أن الدليل مستلزم للمدلول"[٢].

وقال: "وبالجملة: ما من شيء إلا وله لازم لا يوجد بدونه، وله مناف مضاد لوجوده، فيستدل عليه بثبوت ملزومه، وعلى انتفائه بانتفاء ملزومه"[٣].

وقال: "وكل ما كان مستلزماً لغيره فإنه يمكن أن يستدل به عليه"[٤].

وقال: "وأما تقسيمهم إلى الأنواع الثلاثة فكلها تعود إلى ما ذكروه في استلزام الدليل للمدلول"[٥].

وقال: "بل كل دليل يستدل به فإنه ملزوم لمدلوله، وقد دخل في كل هذا كل ما ذكروه، وما لم يذكروه، فإن ما يسمونه الشرطي المتصل مضمونه الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم"[٦].

من خلال هذه النصوص وغيرها يمكن استخلاص مكانة دليل التلازم عند شيخ الإسلام في النقاط التالية:

• جعل شيخ الإسلام التلازم أعم من جميع الدلائل العقلية، فليس هناك دليل إلا وهو داخل عنده تحت مفهوم التلازم، ولا يمكن أن يكون دليلاً إلا إذا تضمن التلازم.

---

(١) الرد على المنطقيين: ٢٩٦.

(٢) الرد على المنطقيين: ٢٩٦.

(٣) المصدر السابق: ٢٥٠.

(٤) المصدر السابق: ٢٥٠.

(٥) المصدر السابق: ٢٤٨.

(٦) المصدر السابق: ١٦٦.

• أن دليل التلازم عنده لا يختص بالأقيسة ولا بالقضايا بل يعمها ويعم معها غيرها مثل الألفاظ والأجرام المحسوسة.

• أن دليل التلازم عنده لا يفتقر في تكوينه وتحصيله إلى صورة ولا إلى مادة، بل هو كلما تصور الملفوظ أو المحسوس أو القياس أو غيرها فهم ذهنا لازمه.

• التلازم عنده شرط في صحة أي دليل، فلا تصح عنده الأدلة إلا إذا توفرت على تلازم، وإليه ترجع جميع الأدلة.

• يظهر لي أن من أعظم المقاصد التي توخاها شيخ الإسلام في تركيزه على دليل التلازم، هو تحرير العقل الاستدلالي من القيود والأغلال الصورية التي أحاطه وحصره بها أهل المنطق والكلام وغيرهم.

أنواع دليل التلازم:

بما أن دليل التلازم يمكن اعتباره جنساً لسائر الأدلة فإن من المفترض فيه أن تكون أنواعه كثيرة، بحسب كثرة تلك الأدلة، هذا باعتبار، وهناك اعتبارات أخرى يمكن النظر من خلالها إلى التلازم ثم تنويعه بحسبها، منها صورته، ومنها مادته، ومنها صدق أحكامه وكذبها، وأهمها وأكثرها فائدة تنويعه بحسب الأمور التي يقع فيها التلازم، وما سأذكره من أنواع مأخوذ بالاستقراء من كلام شيخ الإسلام واستعمالاته لمادة اللزوم، وهي على النحو التالي:

• التلازم في الثبوت والوجود:

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "فإن ما يسمونه الشرطي المتصل مضمونه الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم... سواء عبر عن هذا المعنى بصيغة الشرط، أو بصيغة الجزم، واختلاف صيغ الدليل مع اتحاد معناه لا يغير حقيقته، والكلام إنما هو في المعاني لا في الألفاظ، فإذا قال القائل: إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر، وإن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وإن كان الفاعل عالما قادرا فهو حي، ونحو ذلك،

فهذا معنى قوله: صحة الصلاة تستلزم صحة الطهارة، وقوله: يلزم من صحة الصلاة صحة ثبوت الطهارة، وقوله: لا يكون مصليا إلا مع الطهارة"[1].

وقال: "وقد تكون الآية تستلزم وجود المدلول من غير عكس، كآيات الخالق ﷻ فإنه يلزم من وجودها وجوده، ولا يلزم من وجوده وجودها، وهي كلها آيات دالة على نفسه المقدسة، لا على أمر كلي لا يمنع تصوره من وقوع الاشتراك فيه بينه وبين غيره، بل ذلك مدلول القياس"[2].

• التلازم في النفي والعدم:

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "فلما كان التلازم من الجانبين جاز الاستدلال بثبوت كل منها على ثبوت الآخر، وبانتفائه على انتفائه، كالأبوة والبنوةِ لما تلازما جاز أن يُستَدَلَّ بثبوتِ كل منهما على ثبوت الآخر، وبانتفائه على انتفائه وكذلك إرادة الرب ومرادُه، فإنه ما شاء كان وما لم يشأْ لم يكنْ"[3].

وقال: "فيقال: كل ما ليس معه علم فليس معه إرادة، وكل ما معه علم فمعه إرادة، فهذا يفيد أنه يلزم في الفعل من ثبوت كل واحد من العلم والإرادة ثبوت الآخر، ومن انتفائه انتفاؤه، وهذا حق، وهو يدل على فساد قول من أثبت العلم ونفى الإرادة، وهم بعض الفلاسفة وبعض المعتزلة"[4].

• التلازم بين الأدلة:

قال شيخ الإسلام: "أنه إذا كانت صحة الشرع لا تعلم إلا بدليل عقلي، فإنه يلزم من علمنا بصحة الشرع علمنا بالدليل العقلي الدال عليه، ويلزم من علمنا بذلك

---

(١) الرد على المنطقيين: ١٦٦.

(٢) المصدر السابق: ١٦٦.

(٣) جامع المسائل: ٢/ ٢٨٦.

(٤) درء تعارض العقل والنقل: ١٠/ ١٤٥.

الدليل العقلي علمنا بصحة الشرع، وهكذا الأمر في كل ما لا يعلم إلا بدليل"[1].

• التلازم بين الدليل والمدلول:

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وأما استدلاله تعالى بالآيات فكثير في القرآن، والفرق بين الآيات وبين القياس أن الآية هي العلامة وهي الدليل الذي يستلزم عين المدلول لا يكون مدلوله أمرا كليا مشتركا بين المطلوب وغيره، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول، كما أن الشمس آية النهار، قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ [الإسراء:١٢]، فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار، وكذلك آيات نبوة محمد ﷺ نفس العلم بها يوجب العلم بنبوته بعينه لا يوجب أمرا كليا مشتركا بينه وبين غيره"[2].

وقال: "والدليل لا يكون إلاَّ مستلزما للمدلول عليه مختصاً به، لا يكون مشتركاً بينه وبين غيره؛ فإنّه يلزم من تحقّقه تحقّق المدلول، وإذا انتفى المدلول انتفى هو؛ فما يوجد مع وجود الشيء ومع عدمه لا يكون دليلاً عليه، بل الدليل ما لا يكون إلاَّ مع وجوده، فما وُجد مع النبوّة تارةً، ومع عدم النبوّة تارةً، لم يكن دليلاً على النبوّة، بل دليلها ما يلزم من وجوده وجودها"[3].

وقال: "فكل دليل في الوجود لا بد أن يكون مستلزما للمدلول"[4].

• التلازم بين الألفاظ والمعاني، ويمكن تسميته التلازم بين المفردات:

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "ودلالة الالتزام والاستتباع كدلالة لفظ السقف على الحائط، فإنه مستتبع له استتباع الرفيق اللازم الخارج عن ذاته ودلالة لفظ الإنسان على قابل صنعة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: ٥/ ٢٧١.

(٢) الرد على المنطقيين: ١٥١.

(٣) النبوات: ١/ ٢١٣.

(٤) الرد على المنطقيين: ١٥١.

الخياطة وتعلمها"[1].

وقال: "ودلالة الالتزام دلالة اللفظ على ما هو لازم لذلك المعنى خارج عن مفهوم اللفظ"[2].

وقال: "بل المراد أن المستمع يستدل هو بثبوت معنى اللفظ على ثبوت لوازمه، وهي دلالة عقلية، تابعة للدلالة الإرادية، وجعلت من دلالة اللفظ لأنه دل على التلازم، بتوسط دلالته على الملزوم"[3].

• التلازم بين القضايا:

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "والاستثنائي مؤلف من الشرطيات المتصلة، وهو التلازم"[4].

• التلازم بين النتيجة والقياس:

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "فان القياس مشتمل على ثلاثة حدود: أصغر وأوسط وأكبر كما إذا قيل: النبيذ المتنازع فيه مسكر، وكل مسكر حرام، فالنبيذ والمسكر والحرام كل منها مفرد، وهي الحدود في القياس، فليس مرادهم بالقول هذا، بل مرادهم أن كل قضية قول، كما فسروا مرادهم بذلك، ولهذا قالوا: قول مؤلف من أقوال إذا سلمت لزم عنها قول آخر، واللازم إنما هو النتيجة، وهي قضية وخبر وجملة تامة ليست مفردا"[5].

وقال: "فإن كون القياس المؤلف من مقدمتين يفيد النتيجة هو أمر صحيح في نفسه"[6].

---

(١) الرد على المنطقيين: ٧٦.

(٢) درء تعارض العقل والنقل: ١٠/ ١٣.

(٣) درء تعارض العقل والنقل: ١٠/ ١٢٣.

(٤) الرد على المنطقيين: ٣٧٥.

(٥) المصدر السابق: ١٧٠.

(٦) المصدر السابق: ٢٤٧.

• **التلازم بين التصورات ولوازمها:**

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "فإنه إن أراد بالتصور التام الذي يحصل معه تصور الملزوم فهذا حق"[1].

• **التلازم بين المحسوسات ولوازمها:**

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "ولو ماثل الإنسان سائر الحيوان في الحس والحركة الإرادية للزم أن تثبت لكل منهما لوازم حس الآخر وحركته الإرادية، فإن ثبوت الملزوم بدون اللازم ممتنع، وحس الإنسان وحركته الإرادية يلزمهما لوازم يمتنع اتصاف الهر والفأر بها، وكذلك بالعكس، فعلمنا أن الحس والحركة مختلفان فيهما بالنوع، كما أن حقيقتهما مختلفة بالنوع، فحيوانيتهما مختلفة بالنوع"[2].

كيفية تحصيله ونقده:

إن التلازم مثل سائر الأشياء من حيث كيفية العلم بها وطرق إدراكها، فقد يكون بديهياً لا يحتاج إلى دليل، وقد يكون بحاجة إلى دليل، والدليل إما أن يكون عقلياً أو نقلياً، فتكون طرق تحصيل التلازم على هذا منحصرة في ثلاثة:

١- البديهة، ٢- العقل، ٣- النقل.

قال شيخ الإسلام: "وربما يثبتونه بغير النص والقياس مثل تلازم مثله أو ترديد أو دوران أو غير ذلك"[3].

١- **البديهة**: والسمة الظاهرة العامة في ما يحصل بها هو عدم الحاجة إلى الدليل الدال على المدلول الذي تُوصل إليه بالبديهة، ومن المعلوم أن ما يدرك بالبداهة يكون

---

(١) الرد على المنطقيين: ٤٠٤.

(٢) الصفدية: ١٣.

(٣) تنبيه الرجل العاقل: ١٥.

مستغنياً عن الدليل تمام الاستغناء، كما مر تقريره في مبحث البدهيات.[1]

٢- **العقل**: ويدخل فيه كل تلازم استُند في إثباته إلى الأقيسة المنطقية أو غيرها، سواء كانت قياسا شمولياً برهانياً أو قياساً تمثيلياً أو قياساً أولوياً، أوغيرها.

قال شيخ الإسلام: "إنه إذا كانت صحة الشرع لا تعلم إلا بدليل عقلي، فإنه يلزم من علمنا بصحة الشرع علمنا بالدليل العقلي الدال عليه، ويلزم من علمنا بذلك الدليل العقلي علمنا بصحة الشرع، وهكذا الأمر في كل ما لا يعلم إلا بدليل"[2].

٣- النقل: ومن أعظم أمثلته احتجاجات علماء العقيدة والفقهاء في تقرير العقائد والاحتجاج لها وفي تحرير الجدل والمناظرة.

قال شيخ الإسلام: "وهذا اللزوم الذي نذكره هنا يحصل به الاستدلال بأي وجه حصل اللزوم، وكلما كان اللزوم أقوى وأتم وأظهر كانت الدلالة أقوى وأتم وأظهر، كالمخلوقات الدالة على الخالق ﷻ، فإنه ما منها مخلوق إلا هو ملزوم لخالقه لا يمكن وجوده بدون وجود خالقه، ولا بدون علمه وقدرته ومشيئته وحكمته ورحمته، فكل مخلوق دال على ذلك كله"[3].

وظاهر أن هذا اللزوم الذي ذكره شيخ الإسلام ثبت عنده بالنقل والعقل معاً وكلامه واضح في ذلك.

وأما عن كيفية نقده فإن شأنه شأن جميع الأدلة في كيفية ردها ومعارضتها، كما هو مسطور ومقرر في علم الجدل وآداب البحث والمناظرة، وشيخ الإسلام لا يخالف في تلك الطرق كما هو واضح في كتابه (تنبيه الرجل العاقل) وغيره.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "واعلم أصلحك الله أن إبطال هذا التلازم الذي قد استدل عليه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: ٥/ ٢٧١.

(٢) درء تعارض العقل والنقل: ٥/ ٢٧١.

(٣) الرد على المنطقيين: ٢٠٢.

بالجدل المموه له مقامات:

أحدها: منع مقدمات دليل التلازم...

الثاني: المعارضة ببيان أن تلك الأدلة تدل على نقيض المدعى حسب دلالتها على المدعى.

الثالث: المعارضة بما ينفي التلازم أو بما يناقضه.

الرابع: المعارضة بدليل صحيح يدل على عدم التلازم"(١).

وهذا الذي ذكره شيخ الإسلام ليس على سبيل الحصر؛ لأنه يمكن إبطال التلازم بإبطال أحد جزئيه اللازم أو الملزوم، لأنه إذا بطل أحدهما بطل لزومه للثاني، وهذا باب كبير في علم الجدل ليس هذا مقام تفصيله، والمراد هنا التنبيه على ذلك على سبيل الإيجاز والاختصار، وما قدمته مثال على بعض طرق إبطال التلازم ونقده.

مجالات التلازم:

من خلال النصوص المتقدمة لشيخ الإسلام وغيرها، والتي تنص على استيعاب التلازم لجميع أنواع الأدلة وعمومه لها، وأن التلازم هو مناط صحة الاستدلال بأي شيء، يمكن الحكم بأن شيخ الإسلام يرى أن التلازم يصح استعماله في جميع المجالات العلمية والمعرفية، سواء منها الحسية أو العقلية أو النقلية أو غيرها، وهي تنحصر في كليتها وعمومها في أربعة:

١) **الحسيات**: ويدخل فيها جميع ما يدرك بالحس كالمشاهدات والمجربات وغيرها.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "ولو ماثل الإنسان سائر الحيوان في الحس والحركة الإرادية للزم أن تثبت لكل منهما لوازم حس الآخر وحركته الإرادية، فإن ثبوت الملزوم بدون

---

(١) تنبيه الرجل العاقل: ٣١.

اللازم ممتنع، وحس الإنسان وحركته الإرادية يلزمهما لوازم يمتنع اتصاف الهر والفأر بها، وكذلك بالعكس، فعلمنا أن الحس والحركة مختلفان فيهما بالنوع كما أن حقيقتهما مختلفة بالنوع، فحيوانيتهما مختلفة بالنوع"[1].

٢) **العقليات**: فيستعمل التلازم في جميع العلوم العقلية مثل المنطق والكلام والجدل، ويلحق به جميع أنواع الاستدلالات العقلية الصحيحة الخارجة عن العلوم المتقدمة.

قال شيخ الإسلام: "أنه إذا كانت صحة الشرع لا تعلم إلا بدليل عقلي، فإنه يلزم من علمنا بصحة الشرع علمنا بالدليل العقلي الدال عليه، ويلزم من علمنا بذلك الدليل العقلي علمنا بصحة الشرع، وهكذا الأمر في كل ما لا يعلم إلا بدليل"[2].

٣) **الشرعيات**: فيستدل بالتلازم في مجال الفقه وغيره من العلوم الشرعية.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وإذا قال أحمد أو غيره من العلماء: إن الحلف بالطلاق والعتاق لا كفارة فيه؛ لأنه لا استثناء فيه: لزم من هذا القول أنه لا استثناء في الحلف بهما"[3]

٤) **الإلهيات والعقائد**: والمراد بها المطالب الإلهية، وشأنه فيها شأن الأقيسة العقلية، فإن كان التلازم بمعنى دليل الآيات أو معنى الأولوية فهو صحيح، وإلا فيصح في غير المطالب الإلهية، وأما التلازم الثابت بالنقل فهذا لا كلام عليه؛ لحجيته في الإلهيات لكونه من قبيل الأدلة النقلية.

قال شيخ الإسلام: "إذا كنتم وافقتم على نفي الصفات وهي لازمة للأسماء، فنفي اللازم يقتضي نفي الملزوم، فيلزمكم نفي الأسماء، ولهذا نظائر في كلامهم"[4].

---

(١) الصفدية: ١٣.

(٢) درء تعارض العقل والنقل: ٥/ ٢٧١.

(٣) القواعد النورانية: ٢٨٥.

(٤) درء تعارض العقل والنقل: ٨/ ١٣٢.

وقال: "وصفات الرب تعالى كعلمه وقدرته متلازمة، وليس إحدى الصفتين علة للأخرى"(١).

وقال: "وكذلك الآيات الدالات على نبوة النبي، وكذلك كثير من الأخبار والأقيسة الدالة على بعض الأحكام يلزم من ثبوتها ثبوت الحكم، ولا يلزم من عدمها عدمه؛ إذ قد يكون الحكم معلوماً بدليل آخر، اللهم إلا أن يكون الدليل لازماً للمدلول عليه، فيلزم من عدم اللازم عدم الملزوم، وإذا كان لازماً له أمكن أن يكون مدلولاً له، إذ المتلازمان يمكن أن يستدل بكل منهما على الآخر مثل الحكم الشرعي الذي لا يثبت إلا بدليل شرعي، فإنه يلزم من عدم دليله عدمه"(٢).

الفرق بين التلازم وسائر الأقيسة:

للتلازم عند شيخ الإسلام حقيقته وماهيته الخاصة به التي تستوجب أن يكون هناك فروق بينه وبين جميع الأدلة، وإن كان التلازم من جهة ليس له صورة ولا مادة، وإنما هو معنى اعتباري لعدم الانفكاك بين شيئين، فكل دليل تضمن ذلك يصح وصفه من جهةٍ ما بأنه دليل التلازم، ولكن مع ذلك لابد من التنبيه على بعض الفروق التي تزيد من توضيح هذه النظرية وتمييزها عن غيرها من أنواع الأقيسة، وقد تأملت في استعمالات شيخ الإسلام السابقة فاستخلصت أربعة منها أذكرها فيما يلي:

١) أن التلازم يكون بين الأدلة وبين القضايا وبين المفردات وبين المحسوسات، وفي كل ما من شأنه أن يدرك، بخلاف الأقيسة فلا تكون إلا في القضايا أو الأدلة.

٢) أن التلازم لا صورة له، بل هو معنى يدرك بإرشاد الألفاظ أو القضايا أو الأدلة أو المدركات بالحس، بخلاف الأقيسة فلا بد لها من صورة كما هو معلوم.

---

(١) الرد على المنطقيين: ٤٠٤.

(٢) درء تعارض العقل والنقل: ٥/ ٢٧٠.

٣) أن التلازم أعم منها جميعها، فكل دليل يتضمن تلازماً وليس العكس، على ما هو مصطلح عليه في مفهوم الدليل، ولذلك فإن" جميع الأدلة ترجع إلى أن الدليل مستلزم للمدلول"[١].

٤) أن التلازم مفهومه خارج عن النمط المعهود في الاستدلال، فهو مفهوم لا يرتبط بعلم ولا باصطلاح ولا بحضارة، بل هو مناطه المدركات ولوازمها كيفما كانت، بخلاف الأدلة والأقيسة فإنها قد تختلف.

(١) الرد على المنطقيين: ٢٩٦.



الفصل الرابع

الفصل الرابع

شبهات المناوئين لموقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من المنطق والرد عليها

وفيه مبحثـــان:

۞ **المبحث الأول: شبهاتهم على موقف شيخ الإسلام الإجمالي من المنطق الأرسطي.**

۞ **المبحث الثاني: شبهاتهم على موقف شيخ الإسلام من تفاصيل المنطق الأرسطي.**

توطئـــــة

سبق بيان موقف شيخ الإسلام من المنطق اليوناني، سواء في حكمه عنده أو في بيان فاسده ومفاسده ومنهجه في الرد عليهم بتفصيل وتحليل واستقراء، مع توثيق النصوص ومحاولة الوقوف على حقيقة مراده، وبينت فيما سبق شرف مقصد شيخ الإسلام في رده للمنطق، وأن قصده في ذلك على العموم كان الدفاع عن الدين الإسلامي والغيرة على الكتاب والسنة، وبينت أن منعه للمنطق متجه إلى منعه من اتخاذه قانونا فكريا دون غيره من القوانين، وأنه يرى بوجود قوانين أخرى أصوب منه وأفضل في تقرير المطالب العقدية أو غيرها، وأولى بالتقديم والاتباع، وخاصة إذا استنبطت من الكتاب والسنة وكانت على طريقة استنتاج السلف للمعارف.

ومما لاشك فيه أن الخطأ جائز في حق شيخ الإسلام في الجملة والتفصيل في رده على المنطق اليوناني، فالعصمة لرسول الله وأنبيائه، هذا من حيث المبدأ، وإلا فشيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ كان مصيبا في كل ما رد به عليهم، وكيف لا يكون كذلك وهو مستند إلى مصدر العصمة الكتاب والسنة اللذين من تمسك بهما لايضل أبدا، وإلى فهم سلف الأمة المؤيد والمؤكد للحق المتفق عليه بين الأمة.

ثم إنه لو سُلم وجود بعض أخطائه جدلا لشفع له رَحِمَهُ ٱللَّهُ شرف المقصد وصحة النتيجة وانعدام ترتب الفساد على إنكار المنطق الأرسطي.

ولاشك أن من المتفق عليه أن المنطق الأرسطي لو عدم من الأرض لما احتاج إليه أحد ولما بكت عليه السماء ولا الأرض.

والخلاصة أن شيخ الإسلام كان له في رده ونقضه للمنطق الأرسطي على العموم أربعة مقاصد، حقق منها اثنين، وابتدأ وضع أسس ومبادئ الثالث والرابع منها.

أما المقصدان اللذان حققهما فهما:

١-بيان فساد المنطق في كثير من قضاياه وأقيسته وأصوله وفروعه، وبيان استغناء أغلب الناس عنه في تحقيق مطالبهم.

٢-حماية الشريعة من هذا القانون الغريب عنها وعن لغتها.

وأما المقصدان اللذان ابتدأهما ووضع أسس ومبادئ لهما تكون المنطلق الذي بإمكان الباحثين سلوكه والوصول به إلى أفضل المراتب بين الأمم فهما:

١-وضع أسس منطق فكري بديل عن المنطق الأرسطي مستنبطا من القرآن والسنة وعمل السلف الصالح.

٢-وضع أسسا للنظرية المعرفية على وجه العموم.

وقد أدرك بعض حذاق الباحثين هذا المعنى فعبر عنه بقوله: "إن الدراسات المنطقية لو سارت منذ عهد ابن تيمية على نهجه في النقد بدل الشرح والتعمق لكنا بلغنا بها من الرقي مبلغا عظيما"(١).

هذا ومع ما قد عرفته من استقامة منهج شيخ الإسلام في نقضه للمنطق الأرسطي ورده على أهله، وشرف مقصده، وانعدام المفاسد الدينية فيه، فإنه لم يسلم من ألسنة المتعصبين وأقلام الطاعنين، فقد تعرض موقفه هذا - كما هو شأن جميع مواقفه الإصلاحية التجديدية على مذهب السلف - إلى هجمة نقدية من طرف بعض الباحثين.

والنقد من حيث المبدأ أمر طبيعي، ومطلب علمي لا يسع أحدا رفضه أو تجاهله، ولكن للأسف أن الذين تولوا هذا الأمر بخصوص شيخ الإسلام وموقفه من المنطق الأرسطي لم يكونوا ملتزمين تمام الالتزام بالأدب وتوقير العلماء وإعطاء الخصم

(١) قائله: مصطفى عبدالرازق، انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ٢٢٨.

حقوقه التي أقرها علم البحث والمناظرة، فغلب على ذلك التعصب - إلا قليلا - فدفع بعضهم إلى التحامل على شيخ الإسلام بما لا يقبل العقل مطابقته للواقع، مثل اتهامه بالأخذ من كتب السوفسطائيين الذين انقطعت كتبهم وانقرضت علومهم والتي لم يطلع عليها حتى اليونان أنفسهم.

ولو أنهم نقدوا موقف شيخ الإسلام بموضوعية وتجرد لما كان عندنا إشكال في الإنكار عليه وتخطئته، فالاختلاف أمر طبيعي، والخطأ لا يخلو منه إنسان، ولكن العيب كل العيب في الحيف والتحامل.

وحتى لا نسوق الجميع في مساق واحد فإني أحب أن أصنف الردود على شيخ الإسلام في موقفه هذا إلى ثلاثة أصناف بقطع النظر عن الكاتب واتجاهه:

الأول: وهو الأغلب على ما كتبه الرادون عليه، وسمته الميل والحيف في مباحثته، والعجلة في الحكم عليه وكيل الاتهامات له، والبعد عن الإنصاف، وترصد العثرات وأشباه العثرات، وحمل المحتمل على الأسوء، أو على غير المراد قطعا، مثل تصريحهم بنسبة شيخ الإسلام إلى مذهب السوفسطائية والشكاك ممن يعلم يقينا عدم وقوفه على كتبهم ولو بواسطة؛ إذ لا يعلم من مذهبهم إلا الشذرات القليلة في كتب التاريخ والمقالات، وهذا الضرب من النقد والمشاغبة يغلب على ما كتبه الدكتور سعيد فودة، ولا يخلو منه رد الدكتورعلي النشار ولا الدكتورمحمد النصار في كتاباتهم الآتي الإشارة إليها.

الثاني: ردود خلت مما تقدم لكن أعوزها التعمق في علوم ابن تيمية ومعرفتها معرفة جيدة؛ ليتمكن الباحث من حمل كلامه على وجهه الصواب، ومن إرجاع مجمل كلامه إلى مبينه، ومتشابهه إلى محكمه، وغلب على من سلك هذه الطريقة محاكمة شيخ الإسلام إلى أدلة هو لا يسلم بها، كما حاكمه بعضهم إلى قواعد المنطق التي رد عليها ونقضها، وهذا هو الوصف العام في ردود الدكتور النشار والدكتور النصار.

الثالث: ردود خلت من كل ما تقدم واتسمت بالهدوء والتوقير، وغلب عليها

النقاش العلمي والدراسة الجادة، ومما تمتاز به أ ن الكاتبين بمقتضاها يبدو أنهم فهموا مراد شيخ الإسلام ابن تيمية فهما جيدا منصفا، فكان فهمهم الجيد لكلامه سببا رئيسا في جنوحهم إلى الموضوعية والإنصاف، هذا مع قطع النظر عن كونهم وافقوا شيخ الإسلام أم خالفوه، وهذا موجود في كثير من المباحث التي كتبها الدكتور ا لنشار والدكتور النصار في كتابيهما.

ومما لاحظته أن الحيف والتحامل كان صبغة عامة على ردودهم، إلا أن بعضهم أكثر من بعض في ذلك.

وبعد القراءة لما كتبوه، والتأمل فيما سطروه، تبين لي أن مواقفهم التي جانبوا فيها الصواب لا تخلو من أن ترجع إلى أحد هذه الأسباب السبعة التي سأذكرها تباعا:

١) عدم فهم كلام شيخ الإسلام ومعرفة مرام اصطلاحاته، وذلك بعرض فروع كلامه على أصوله، وتحكيم أقواله ومذاهبه المشهورة المتفق عليها على ما اختلف فيه، ويبدو من خلال الردود التي تتسم بالضرب الأول أنهم لم يعانوا ذلك، ولا كلفوا أنفسهم شيئا من عنت البحث أو سؤال العالمين بتراث ابن تيمية، وهم والحمد لله كثير، فقد كان الواجب عليهم قبل الحكم عليه أن يقوموا بدراسة شاملة لفكر شيخ الإسلام وتراثه المنطقي، ليتسنى بذلك الحكم عليه، بعيدا عن الظلم والحيف والتشغيب والمغالطة.

٢) التعصب الذي يعمي قلوب المخالفين عن رؤية الحقيقة، ويبعد النفوس عن التماس المعاذير، والعقول عن إيجاد الوجوه الصحيحة للكلام.

٣) عدم معرفة مقاصد شيخ الإسلام الكلية التي دفعته إلى رد المنطق الأرسطي وغيره من العلوم الدخيلة على الإسلام، وإذا عرفت المقاصد فإنهم لا يوافقونه عليها ولا يعذرونه من خلالها، ولعل هذه المسألة هي التي جعلتنا لا نجد ولو ردا واحدا لمخالفي شيخ الإسلام في موقفه هذا من القدماء، فيبدو أنهم أدركوا وعرفوا شرف مقصده، ولذلك ربؤوا بأنفسهم أن يكونوا في مواجهة المقاصد العامة للشريعة والتي

تمسك بها شيخ الإسلام في جانب المنطق الأرسطي.

٤) محاكمة شيخ الإسلام إلى نفس القواعد المنطقية التي هو لا يسلم بها، ومن الطبيعي أنك إذا حاكمت شخصا إلى دليل لا يقول به، فإنك ستجده مخالفا له، وهذا ظلم منهم مخالف لحقوق البحث والمناظرة، وهي الاحتجاج عليه بما يسلمه لا بما يبطله ويرفضه.

٥) التحامل الظاهر في كلام بعضهم الذي يجعل القارئ لهم يتعجب من صدور مثله منهم، مع دعواهم العريضة في التمكن من العلوم العقلية وآداب المناظرة.

٦) عدم تحديد مقصدهم من هذا الرد، هل هو مجرد الإطاحة بشيخ الإسلام؟، أم هو الانتصار لمنطق اليونان؟، أم الدفاع عن المعرفة المنطقية باعتبارها موروثا إنسانيا؟، أم هو الوصول إلى الحقيقة والإسهام في التطور العلمي والثقافي الحاصل في الأمة؟ للوصول بها في النهاية إلى فكر تهتدي به وتسلم من الضلال، ولا شك أن تحديد المقصد ربما يعطي للمرء تنبيها إلى اعتبار مقصد شيخ الإسلام في نقده للمنطق الأرسطي.

٧) البحث العلمي بحيث قد اتسمت بعض مباحثاتهم وردودهم على شيخ الإسلام بالموضوعية والنزاهة إلى حد كبير، وغلب عليهم في ذلك مناقشته في آرائه التفصيلية بهدوء وعلم، وهذا مما يحمد لهؤلاء الباحثين دون اعتبار ما توصلوا إليه خطأ كان أو صوابا.

وهذا تعريف موجز بأهم البحوث في الرد على شيخ الإسلام في موقفه هذا، والتي تناولتها بالدراسة ومناقشة بعض ما أوردوه على الشيخ فيها.

١) ما كتبه د. علي سامي النشار في كتابه: (مناهج البحث عند مفكري الإسلام) فقد عقد فيه فصلا خاصا لبيان موقف شيخ الإسلام من المنطق الأرسطي، واستعرض فيه بإيجاز دقيق أهم مباحث كتاب الرد على المنطقيين، وأشاد بكثير من آراء شيخ الإسلام فيه، كما أنه انتقد عليه في كثير منها، وقد أخذ هذا الفصل المذكور

من الكتاب المشار إليه حوالي مائة صفحة، ويمتاز هذا البحث بالموضوعية في مناقشته لشيخ الإسلام في كثير من المباحث، إلا أنه أساء في بعضها كما سأبينه إن شاء الله.

٢) ما كتبه د. محمد نصار في كتابه: (المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام)، فقد عقد فيه بابا كبيرا خصصه لبحث موقف شيخ الإسلام من المنطق الأرسطي وشرحه شرحا موسعا، لم يخرج فيه كثيرا عما رتبه الدكتور النشار، لكنه امتاز عليه بنفس أطول في المناقشة والمجادلة، وكان تحليله لموقف شيخ الإسلام أوسع منه، وتأدب كثيرا في مباحثة شيخ الإسلام في بعض ما اعتقد أنه كان مخطئا فيه، وقد خرج عن حدود الأدب والعلم في بعض المواضع سأنبه على المهم منها فيما سيأتي إن شاء الله.

٣) ما كتبه د. سعيد فودة ضمن كتابه الذي سماه تدعيم المنطق، وقد حاول فيه أن يباحث شيخ الإسلام في أهم المسائل التي ذكرها في كتبه[1]، إلا أنه أظهر تعصبا عجيبا وتحاملا ظاهرا شنيعا على شيخ الإسلام ، وكلامه فيه متهافت غاية، وقد دفعته غيرته على منطق اليونان، وتعصبه المذهبي على شيخ الإسلام إلى إظهار الأعاجيب من الفهوم في الكتاب المذكور، وسيأتي بيان جانب من فساد كلامه إن شاء الله.

وقد اقتضت الدوافع العلمية والمنهجية والتنظيمية تقسيم هذا الفصل إلى مبحثين:

أولهما في الكلام على مجمل النقد، والثاني في الكلام على بعض تفاصيل النقد.



(١) تدعيم المنطق: ٤٢، ٥٤.

المبحث الأول

شبهاتهم على موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ الإجمالي من المنطق الأرسطي

ويحتوي على مطلبين:

- المطلب الأول: شبهتهم على رد شيخ الإسلام للمنطق الأرسطي.
- المطلب الثاني: زعمهم أن ردود شيخ الإسلام على طريقة الشكاك والسوفسطائيين.

* * * * * * * *

توطئـــــة

غالب كلام المناوئين لموقف شيخ الإسلام من المنطق الأرسطي من حيث عمومه وإجماله يرجع إلى تصنيف شيخ الإسلام ونسبته إلى مذهب من المذاهب الفلسفية المنحرفة في نظرهم، فمثلا تارة يتهمونه بكونه على مذهب الاسميين، وتارة ينسبونه إلى من يقول بنظرية الكم، أو إلى النفعية، وتارة يلزمونه بأنه ينازع في المصطلحات، وهذه التصنيفات والنسب والاتهامات كلها تتعلق بمسائل أو أبواب بعينها وليست عامة لجميع رده على المنطقيين.

وأما الاتهام الذي كثر تردادهم له بحيث ذكروه في غالب الأبواب التي اعترضوا فيها على شيخ الإسلام، فهو نسبته إلى القول بمذاهب السوفسطائيين والشكاك، فمن أجل عموم هذه لكافة أبواب المنطق وخصوص تلك ببعض الأبواب فإني قد قسمت الكلام في هذا المبحث إلى مطلبين:

الأول: شبهتهم على رد شيخ الإسلام للمنطق الأرسطي.

الثاني: زعمهم أن ردود شيخ الإسلام على طريقة الشكاك والسوفسطائيين.

المطلب الأول: شبهتهم على ردّ شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ للمنطق الأرسطي

لست أدري من أين جاء هؤلاء الباحثون بهذا المذهب الرديء والطريقة السيئة في الرد على خصومهم، وذلك أنهم يعمدون إلى الاتهام والتجريح ونسبة مخالفيهم إلى مذاهب السوء دون ما بيان حجة.

والصواب أنه يجب عليهم أن يناقشوا حجج خصومهم وإبطالها دون تعرض لأشخاصهم أو لديانتهم أو لفكرهم العام لمجرد مخالفة لهم في بعض الجزئيات، وهذا هو الأدب العلمي المعروف الذي تواضع عليه العلماء.

ولكن هؤلاء الباحثين لما لم تسعفهم الحجة، وأظلمت في وجوههم المحجة، وركبوا مركب التعصب، لجأوا إلى التشغيب على مخالفهم بنسبته إلى العظائم، واللغو عليه بكثرة السباب والشتائم، وإلا فكيف يسوغ الحكم على عالم مؤمن بالدين، متشبث بما كان عليه أئمة السلف الصالحين، بنسبته إلى مذاهب الحسيين، أو منكري حقائق الأشياء من السوفسطائيين، ما هذا إلا محض الافتراء والجهل، ولعله كان الأحرى بي ترك هؤلاء دون الإشارة إلى سوء فعلهم، وذلك لظهور بطلان قولهم، ووضوح علامات جهلهم، ولكن الدواعي المنهجية أوجبت سطر بعض ذلك والكلام عليه بما تيسر.

أولا: نسبته إلى القول بالنسبية المعرفية[١].

وقد اتهموه بذلك لما قال بإنكار التفريق بين الذاتي والعرضي من الصفات، وجعل من جملة حججه كون إدراك الفرق أو عدم إدراكه أمرا نسبيا يختلف باختلاف

(١) مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ١٨٥، المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام: ٣٤٥.

الناس، وأنه لا فرق بينهما في الحقيقة ونفس الأمر.

والجواب من وجوه:

أولها: أن مراد شيخ الإسلام بالنسبية هنا ليس ذلك المعنى المطلق الذي يسلب الأشياء والألفاظ أي دلالة لها، وينفي عنها أي معنى في ذواتها أو في نفس الأمر، بل مراده أن إدراكها يختلف تبعا لاختلاف قدرات الناس في الإدراك، والذي تصوره هذا ذاتيا يجوز أن يتصوره هذا عرضيا، وليس هناك ما يدل بطريقة قطعية على هذا التفريق، فلما عدم ما يدل على سبيل القطع بقي الأمر معلقا بمجرد الإدراك وتخمين المدركين، ولا شك في اختلاف ذلك، وأما دلالة الأشياء والألفاظ من حيث حقيقتها وفي نفس الأمر فإن هذا لم يصرح شيخ الإسلام بنفيه، وسياق كلامه واضح في أن مراده الكلام عليها من جانب الإنسان لا من جانبها وحقيقتها في نفس الأمر[1].

ثانيها: أن مقصد شيخ الإسلام من هذا أن يبين أنه لا تأثير لإدراك الإنسان على دلالة الألفاظ، وخاصة ألفاظ الكتاب والسنة، للذين سلطوا أنظارهم عليها وقسموها بناء على ذلك إلى ذاتي وعرضي، وأولوا ما أولوا منها، ونفوا مانفوا منها بموجب هذه القواعد والمفاهيم.

فهو يقول: إن الألفاظ في دلالتها على المعاني لا يمكن أن تنضبط بالنسبة إلى الناس، ولذا فالضابط في ذلك هو مراد المتكلم بها، فهو يقدم دلالة الألفاظ من جهة اعتبار المتكلم بها على سائر الجهات الأخرى، وليس من جهة حقيقتها في نفس الأمر؛ إذ تلك ثابتة لايسع أحدا إنكارها.

وإنما يخص بالإنكار والإبطال الجهة التي ينتج عنها تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز ووضع أول ووضع ثان بمجرد التحكم بدون دليل يعين أحد الحكمين في دلالة الألفاظ.

(١) انظر: على سبيل المثال، الرد على المنطقيين: ١١، ١٣، ١٤، ٤٩، ٨٨، ٣٦٣.

وبإبطاله دلالات الألفاظ من سائر الجهات غير جهة المتكلم بها يكون رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد تمكن من حماية الكتاب والسنة من تسلط العقول والأنظار والأوهام عليهما.

ثالثها: أن كون شيخ الإسلام من أبرز الفقهاء والمحدثين يوجب عدم نسبة هذا المذهب إليه.

وما يثبته رَحِمَهُ ٱللَّهُ ويؤمن به من حقائق الكتاب والسنة ومذاهب السلف يجعلنا نقطع ببطلان نسبة هذا المذهب إليه.

ولأن هذا المذهب بمعناه المطلق الذي هو سلب الدلالة عن الألفاظ مطلقا دون معنى ثابت يرجع إليه، هو مذهب السوفسطائيين القدماء، ومذهب الملحدين من هذا العصر(١).

ثانيا: نسبته(٢) إلى القول بمذهب الاسميين(٣).

وذلك لقوله بعدم وجود الكليات في الخارج.

والجواب من وجوه:

أولها: مما يدل أن شيخ الإسلام لا يقول بذلك المذهب أنه يصحح التعريف بالحد الذي يتضمن الكليات إذا كان شرط التمييز محصلاً فيه، وقد تقدم تحقيق ذلك(٤).

ثانيها: أن الاسميين هم الذين ينفون وجود الكليات في كل من الذهن والخارج، فلا يثبتونها أصلا، في حين أننا نجد شيخ الإسلام يثبت لها وجودا ذهنيا(٥)،

---

(١) الموسوعة الفلسفية، لعبد الرحمن بدوي: ١/ ٥٨٦، ٢/ ١٦، ١٧.

(٢) مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ١٧٨، مقدمة في علم الإستغراب: ١٤٣.

(٣) وهم الذين يقولون بعدم وجود الكليات، انظر: المعجم الفلسفي لمراد وهبة: ٢٩، ٣٠.

(٤) انظر: باب الحد.

(٥) انظر: على سبيل المثال، الرد على المنطقيين: ٨٢. ١٢٨.

إذ لو لم يكن لها وجود قطعا فكيف تعلم؟ وكيف يحكم عليها بالسلب والإيجاب وغيرها من أنواع الحكم؟

ثالثها: أن شيخ الإسلام إنما تكلم بذلك في سياق جدلي، ولعل من المعلوم أن السياق الجدلي - خاصة عند ابن تيمية - يصعب أخذ المذهب منه ونسبته إليه على سبيل القطع، خاصة إذا وجدت دلائل وأصول تنص على أنه لا يمكن أن يقول بهذا القول.

ثالثا: نسبته إلى القول بالمذهب الحسي[1].

وهو الذي يقول أصحابه بأن المعارف إما حسية أو راجعة إلى الحسية، وهم بهذا يحكمون برد العقل إلى الحس[2].

وقد نسبوا إليه ذلك لما تحدث في سياق جدلي أن الأصل في المعارف هي الجزئيات، وأن الجزئيات إنما تدرك بالحس، فحصل لهم بهذه العبارات نوع من الاشتباه بمذهب الحسيين.

والجواب من وجوه:

أولها: أن كون شيخ الإسلام من علماء الإسلام الذين يعتبرون مصادر المعارف كلها عقلا وحسا ووجدانا، يجعلنا نقطع بعدم نسبة هذا المذهب إليه، ويوجب علينا البحث في أغوار فكره لمعرفة مراده ومقصده من كلامه ذلك.

ثانيها: أن من المعروف المقطوع به في فكر شيخ الإسلام اعتداده رَحِمَهُ ٱللَّهُ بالعقل كمصدر مستقل بالمعرفة بشرط عدم مخالفة الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، ومؤلفاته في هذا المعنى شهيرة، نعم ربما هجم على العقل من جهة جعله حاكما على

(١) مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ١٨١، المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام: ٣٢٠.

(٢) انظر المعجم الفلسفي لمراد وهبة: ٢٩٢.

الكتاب والسنة، أو حصره في قوانين اليونان، فالموازين الفكرية عنده ليست محصورة في الفلسفة اليونانية أو حكرا عليها.

ثالثها: أنه – كما تقدم – لا يؤخذ مذهب من سياق جدلي محض، لأن من طريقة شيخ الإسلام أن يتوصل إلى بطلان أمر ما بما فهمه من الكتاب والسنة، ثم يطلب أدلة بطلانه من جهة العقل وغيره، ولا يرى غضاضة في أن يحتج بكل ما يقوي ما ذهب إليه.

رابعا: اتهامه بأنه ينازع في المصطلحات[1].

اتهموا شيخ الإسلام بأنه في كثير من ردوده كان مجرد منازع في الاصطلاحات، ومعلوم أن النزاع في المصطلحات ليس منهجا علميا، ومن أمثلة تلك الردود التي زعموا فيها ذلك ما ذكره شيخ الإسلام من إلزامهم ذكر جميع الذاتيات في الحدود التامة، وأن اقتصارهم على ذاتيين أحدهما عام والآخر خاص تحكم، فكان يلزمهم في تعريف الإنسان مثلا أن يقولوا (جسم نام حساس متحرك بالإرادة) بدل (حيوان ناطق)، وأن تركهم لباقي الذاتيات يفوت تصور معانيها.

والجواب من وجهين:

الأول: أن مما لا شك فيه أن أهل المنطق يخطّئون من قصَّر في شروطهم أو من خالف قواعدهم تلك، وتخطئتهم حكم، وهذا الذي قصده شيخ الإسلام بالمناقشة، وليس مجرد الاصطلاح، وهذا يمكن اعتباره في جميع المسائل التي ردوا على شيخ الإسلام فيها وزعموا أنه نازع في الاصطلاح، فإن رده عليها إنما كان لأجل كونها تتضمن أحكاما لا باعتبارها اصطلاحات مجردة.

الثاني: من المعلوم أن هذه المسألة تنبني على مسألة وجود الكليات أو عدم وجودها، وهي مسألة فلسفية معروفة، كثر فيها الاختلاف بين منكر لوجودها مطلقا

---

(١) المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام: ٣٠٧.

أو قائل بوجودها مطلقا ذهنا وخارجا، وقائل بوجودها في الذهن فقط دون الخارج، فهل يمكن القول في هذا أيضا أنه منازعة في الاصطلاحات.

خامسا: قولهم في الرد على قول شيخ الإسلام:

"إن أكثر أو كثيرا من الحق الذي في المنطق لا يحتاج إليه" بأنه إن كان يقصد المتخصصين في العلوم العقلية وأرباب العلوم فهذا باطل لثبوت حاجتهم إلى المنطق جملة وتفصيلا، وإن كان يقصد العامة فربما يسلم له ذلك[1].

والجواب من وجهين:

أن شيخ الإسلام قد حكم بذلك بموجب استقراء العلوم من حيث نشأتها وتطورها من لدن وضعها إلى تكاملها بتحرير مسائلها وتقرير أصولها، فقد وجد أن أئمة العلوم قديما وحديثا لم يكونوا بحاجة إلى المنطق لتحصيل علومهم وتصحيح مطالبهم، وهذا ثابت في التاريخ ثبوتا ليس معه شك سواء في الإسلام أو قبله، فهذا علم الطب وعلم الفقه وأصول الفقه وعلم النحو، من أول نشأة هذه العلوم إلى حدود المائة الخامسة لم يكونوا بحاجة في تحقيق مسائلها إلى المنطق الأرسطي.

إلا إذا كان الباحث يقصد المنطق الفطري الذي يعني طرق التفكير البشرية الفطرية والقدرة عليها، فإن هذا يحتاجه كل مفكر سواء كان عالما أو عاميا، وهذا إذا سلمت الفطرة لا يخلو منه أحد.

ولكن الأمر الذي ينبغي التنبيه عليه هو أنه لايمكن كون هذا المنطق الأرسطي الصناعي الوضعي هو الترجمة الوحيدة للمنطق الفطري، بل إننا نعتقد جازمين أن لكل أمة القدرة على التعبير عنه بحسب لغتها ومكوناتها الفكرية والحضارية.

الثاني: أنه قد ثبت بالبرهان والاستقراء عقم المنطق اليوناني ووقوفه في وجه

---

(١) تدعيم المنطق٦٢.

تقدم فكر النوع الإنساني، ولذلك ثار عليه فلاسفة الغرب في العصر الحديث، واعتبروا أن من أعظم الإنجازات الفكرية الفلسفية التحرر من سيطرته وقيوده.

سادسا: قولهم في الرد على قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: **"والبليد لا ينتفع به والذكي لا يحتاج إليه"، بأنه قد جرب استفادة البليد واكتسابه للذكاء بالمنطق، وأن في دعوى استغناء الذكي عنه حكماً بعصمته من الخطأ[1]، فبطل بذلك كلامه بزعمهم.**

والجواب من وجهين:

الأول: من المعلوم لدى الخاص والعام صعوبة هذا العلم وبعده عن الفطر والأذهان، وخاصة إذا اجتمع إلى ذلك اختلاف اللغة؛ لأن هذا العلم موضوع أصلا في حضارة اليونان بلغتهم، وهذا كفيل بجعله معقدا يصعب تعلمه إلا بالمعالجة الشديدة مع ضمان أن لا يفلح في إدراكه إلا القليل، وهذا لاينكره أحد، فكيف يدعي هذا الرجل أن المنطق ينتفع به البليد ويصير به ذكيا، ما هذا إلا دعوى خيالية لا وجود لها في الواقع.

وهذا ما يقصده شيخ الإسلام في الجزء الأول من العبارة، وأما الجزء الثاني فمراده أن الذكي هو الذي له القدرة على تحصيل المعلومات أسرع وأقوى من غيره، فهذا لا حاجة له إلى علم المنطق، بل ربما سبب له المنطق عجزا فكريا وحبسة ذهنية بسبب تقيده بما لا عهد له به، وهو في نفس الوقت مخالف لفطرته كما هو مخالف للغته، ومعلوم أن كثيرا من أذكياء العالم من أرباب العلوم وممن انتفعت بهم الإنسانية لم يعرف عنهم العناية بالمنطق أو الحاجة إليه في تحقيق مطالبهم.

الثاني: أن هذا المنطق الذي يزعم فيه أنه يحمي الأفكار عن الفساد والغلط في طريقة التفكير واستنتاج النتائج، قد جرب فوجد عقيما لا ينفع في كثير من قضاياه،

---

(١) انظر تدعيم المنطق: ٦٢ - ٦٣.

ولو كان ينفع في ذلك لكان أهله والمشتغلون به هم أصفى الناس فكرا وأعلمهم بالمعارف الحقيقية، ولكان المناوئون له والمعارضون أشد الناس ضلالا وحمقا.

والواقع يشهد أن أهله والمشتغلين به من أشد الناس ضلالا وفسادا في التفكير، ويشهد لذلك أن أغلبهم وثنيون يعبدون الأصنام، والإسلام في صفوف أهله قليل، ومن اشتغل به من المسلمين كان إلى التهمة في عقله ودينه أقرب.

كما أننا نجد أتباع الأنبياء الذين لم يأبهوا له ولم يدرسوه ولا عرفوه أشد الناس هداية وأقومهم طريقا، فلأجل هذا الاعتبار وغيره حكم شيخ الإسلام باستغناء الأذكياء عنه.

وأما مسألة إلزام العصمة للأذكياء إذا قيل بأنهم مستغنون عن المنطق فهي واضحة البطلان، لأن شيخ الإسلام يقصد أنهم مستغنون عنه سواء في تحصيل الصواب والحق أو في تصحيح أخطائهم، فالخطأ الذي يمكن كشفه بالمنطق قد يمكن كشفه به وقد يكشف بسواه، وما لا يمكن معرفته بغير المنطق فلا يمكن معرفته به، وهذا بين وظاهر بأدنى تتبع لبعض المشتغلين بالمنطق، فإننا نجد الذكي عادة يصل إلى النتائج الصواب دون استعمال المنطق، ونجد أن البليد مهما اشتغل بالمنطق فإنه لا ينتفع به؛ لأن شأن البليد التقليد.

سابعا: قولهم في الرد على ما ذكره شيخ الإسلام من أن المنطق أصل من أصول الفساد في العقائد والديانات.

وقد قيل في الرد عليه بأن المفاسد يمكن أن تقع من المشتغل بالمنطق كما تقع من غيره، وليس وقوعه فيها بسبب اشتغاله به، وأيضا فإن المصيبين للحق لم تكن إصابتهم له بسبب تركهم للمنطق، بل الخطأ واقع من الإنسان لأنه إنسان وليس لكونه مشتغلا بالمنطق أو غيره[1].

(١) تدعيم المنطق: ٦٤.

والجواب من وجهين:

الأول: أنه قد ثبت علميا أن أصل فساد قواعد المنطق الفاسدة من أصل فساد أصولهم في ديانتهم، وهذا قد نبه عليه شيخ الإسلام في تصديره لكتاب الرد على المنطقيين[1]، وهو واضح في أمثلتهم وحججهم في علم الإلهيات.

الثاني: ما تقدم الإشارة إليه من أن المنطق وضع في بيئة وثنية، وأن أهله في غالبهم ليسوا على دين الإسلام دين الحق، وهذا ظاهر في أن سبب ضلالهم هو بقدر علمهم بالمنطق واعتباره قانونا فكريا إليه يرجع بالأفكار لتصحيحها.

ثامنا: قولهم في الرد على قول شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ**: إن الله لم يوجب تعلم هذا المنطق، إن هذا مغالطة، ثم إن عدم أمر الشارع بالشيء في القرآن لا يعني تحريمه**[2].

والجواب من وجهين:

الأول: أن هذا ليس من المغالطة في شيء؛ لأن المغالطة لها قواعد، وهذا الأمر ليس منها، ثم إن هذا الكلام مجرد خبر لا يتضمن حكما بالمنع ولا الكراهة، أوجب ذكر ذلك المكانة التي منحها بعضهم للمنطق، وألزموا على إثرها المتشرعين بجعله قانونا فكريا يصححون أفكارهم بعرضها عليه، ويعرفون به الفاسد من استنتاجاتهم من الصالح.

الثاني: أن شيخ الإسلام يريد بهذا الإخبار التنبيه على أنه مهما اخترعوا له من المكانة وحاولوا تخريجها على القواعد الفقهية، فإن ذلك لا يمنع أحدا من الرد عليه والرفض له؛ لأنه لا يكتسب القدسية إلا ماجاء منصوصا عليه في القرآن والسنة، فنفيه تشريعه في القرآن لا يعني التحريم بقدر ما يعني التنبيه على أنه لا قداسة لهذا الحكم.

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين: ٤.

(٢) تدعيم المنطق: ٥٩.

تاسعا: قولهم إن شيخ الإسلام قد اعترف بصحة بعض قواعده وذلك يوجب عليه الإقرار بشرعية تعلم بعضه[1].

الجواب: أن إقرار شيخ الإسلام بصحة بعضه مشروط بصحة مواده ونتائجه، وصحة المواد والنتائج إنما تعلم بأمر خارج كالكتاب والسنة أوالعقل السليم أو غيرها من الطرق التي يمكن أن يعرف بها صحة مواد القياس، وأما صورته فلا يتعلق بها شيء، وأيضا فإن شيخ الإسلام لم يصرح بتحريمه شرعا ولا يوجد له نص بذلك، وإن كان بعض أنصاره قد يتوهم ذلك فضلا عن أعدائه، وإنما الصواب - كما سبق تحقيقه - أنه منع من جعله قانونا فكريا في ما من شأنه أن لا يؤخذ من سوى الشرع، وهناك مفكرون وفقهاء كثير أنكروا المنطق ومنعوه من هذه الناحية.

(١) تدعيم المنطق: ٦١.

المطلب الثاني: زعمهم أن ردود شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ على طريقة الشكاك والسوفسطائيين

يبدو أن كثيراً من الناس قد يرضى لنفسه بالتبعية العمياء فلا يعطي لعقله حرية التفكير كما ينبغي، بل ويمنعه من أقل أنواع البحث العلمي الذي هو معرفة حقائق معاني الأشياء التي يريد أن يتكلم بها ويؤلفها في جمل مفيدة، كما حصل لهؤلاء الذين لم يحددوا معنى السفسطة والشك، واعتقدوا ثنائية التفكير الإنساني، فقرروا أنه لا مناص من اتخاذ أحد الاتجاهين منهجاً فكرياً، فإما أن تكون سوفسطائياً، وإما أن تكون منطقياً أرسطياً، شأنهما شأن المتناقضين اللذين لا يمكن ارتفاعهما ولا اجتماعهما.

وعليه فإذا جاءهم من ينقض الطريقة الأرسطية قالوا: هذا سوفسطائي من أهل الشك في المعرفة، وإذا رأوا من ينصر الاتجاه الأرسطي اعتقدوا أنه مناقض للسوفسطائيين، ولعل هذا ما شاءه أرسطو لما كان يشنع على السوفسطائيين في كتبه ولم يحدد مذهبهم ولا ميزهم عن غيرهم، فاتبعه في ذلك من جاء بعده من المشائين ورددوا كلامه في أهل السفسطة دون الحاجة إلى الاطلاع المباشر على مذهبهم.

ومما لا شك فيه أن كثيراً من الآراء المنسوبة إلى هذه الطائفة باطلة بلغت الغاية في البطلان، ولكن الذي أريد أن أقرره هو أنه: ليس كل من خالف المنطق الأرسطي ورد عليه يعتبر سوفسطائياً بمعناها الشائع القبيح.

لقد بالغ هؤلاء الذين وسموا شيخ الإسلام بالسفسطة في ظلمه، مع أن الفروق بين هؤلاء وشيخ الإسلام لا تكاد تخفى لولا التحامل والتعصب والتقليد الأعمى، ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾ [الكهف:٥].

من أجل عظم هذه التهمة وكثرة تردادها عند كثير ممن رد على شيخ الإسلام في موقفه من المنطق، فإني قد جعلت لها هذا المطلب خاصاً بها أبين فيه حقيقة

السوفسطائيين والشكاك ثم أذكر من تيسر لي الوقوف عليه ممن اتهم شيخ الإسلام بهذه التهمة ثم أرد عليهم، وأكشف زيف كلامهم، وأبين وجه افترائهم على شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

النقطة الأولى: حقيقة السوفسطائية:

قال الفارابي: "وهذا الاسم أعني السوفسطائية اسم المهنة التي يقدر الإنسان بها على المغالطة والتمويه والتلبيس بالقول والإيهام، إما في نفسه أنه ذو حكم وعلم وفضل، أو في غيره أنه ذو نقص، من غير أن يكون كذلك في الحقيقة، وإما في رأي حق أنه ليس بحق، وفيما ليس بحق أنه حق، وهو مركب في اليونانية من (سوفيا) وهي الحكمة، ومن (أسطس) وهي المموهة، فمعناه حكمة مموهة، وكل من له قدرة على التمويه والمغالطة بالقول في أي شيء كان سمي بهذا الاسم وقيل: إنه سوفسطائي"(١).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: " وأما السوفسطائية فهي التي تستعمل الشبهة ويشاركها في ذلك الممتحنة المجربة على سبيل التغليط، فإن كان التشبيه بالواجبات ونحو استعمالها سمي صاحبها سوفسطائياً، وإن كان بالمشهورات سمي صاحبها مشاغباً ومماريًا، والمشاغب بإزاء الجدلي، والسوفسطائي بإزاء الحكيم"(٢).

وقال التهانوي: "ويطلق لفظ السوفسطائية على فرقة ينكرون الحسيات والبديهيات وغيرها، قالوا: الضروريات بعضها حسيات والحس يغلط كثيراً، كالأحول يرى الواحد اثنين"(٣).

هذا كان تعريفهم عند الكتاب القدماء، وأما في العصر الحاضر فقد وجد من يستحسن كلامهم ويعجب بمنهجهم ويصفهم بما يوحي بتقديمهم على غيرهم من

(١) إحصاء العلوم: ٣٩-٤٠.

(٢) الرد على المنطقيين: ٤٤٠.

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون: ١/ ٩٥٧.

أصحاب الاتجاهات المعرفية، كما ذكر ذلك عبد الرحمن بدوي في موسوعته الفلسفية، ونقله عن (هيجل)، و(جوزيه سئينا)، ومال إليه وشبه ظاهرتهم بعصر النهضة الأوربية من جهات كثيرة، وغاية ما وصفهم به أنهم هم القائلون بسيلان الوجود، وأنه لا يتوقف، والحقيقة تابعة لذلك السيلان، فهي لم تدرك، وبالتالي فهم يشكون في كل شيء، ويبقون في دائرة البحث إلى الأبد.

وذكر أنه قد اختلف في شأنها اختلافاً كثيراً، وأحسن ما جاء به مما يتعلق بهم في موسوعته: أنه شبه فلاسفة العصر الحديث بفلاسفة السفسطة(١).

النقطة الثانية: حقيقة الشكاك:

قيل في وصفهم: إنهم هم الذين يواصلون البحث والتحري في مقابل الدوجماتيقيين الذين يعتقدون أنهم اكتشفوا الحقيقة.

وهم كذلك يقولون بعدم ثبوت الحقائق، ويبدو أنه تطور طبيعي للسفسطة بظهورهم بعد أرسطو، فبعد أن كانت السوفسطائية تواجه الحقائق مواجهة بقصد إبطالها، ويثبتون الشيء ونقيضه، فقد جاءوا بصورة أخرى، وهي الشك، بمعنى دوام تطلاب الحقيقة.(٢)

النقطة الثالثة: الجواب عن هذه الشبهة:

وذلك من وجوه أولها: قد ظهر من خلال تعريف السوفسطائية والشكاك أن بينهما عموماً وخصوصاً من وجه من جهة موقفهم من الحقائق، ويقال: المذهبان واحد، والذي يهمنا الإشارة إليه أن إنكار الحقائق من حيث هي سفسطة، وإنكارها من حيث علمنا بها شك، ومآل المذهبين واحد؛ لأنه يفيد عدم ثبوت شيء، سواء

---

(١) انظر: الموسوعة الفلسفية لعبد الرحمن بدوي: ١/ ٥٨٦.

(٢) انظر: الموسوعة الفلسفية لعبد الرحمن بدوي: ٢/ ١٦-١٧.

كانت العلة من جهته الوجودية أو من جهتنا المعرفية.

وهذا الشك الذي يعتري السوفسطائي وصاحب الشك منه ما هو شك في حقيقة الوجود، ومنه ما هو جدلي، ومنه ما هو منهجي قد يكون في بعض وجوهه محموداً، إذا كان بمعنى دوام طلب الدليل والحجة.

وهم مطالبون بتعيين أحد هذه المعاني التي لمزوا بها شيخ الإسلام.

ثانيها: لا شك أن شيخ الإسلام يؤمن بحقائق ثابتة منها ينطلق وإليها يعود في جميع استنتاجاته المعرفية، والسوفسطائيون والشكاك ليس لهم حقائق ثابتة يرجعون إليها.

ثالثها: أن التوافق في الاستدلال والتوارد في النتائج لا يعني أن المتوافقين والمتواردين يصيران شيئاً واحداً، وينسب أحدهما إلى الآخر، فإن هذا من أعظم الظلم والجهل.

رابعها: أن نسبة شيخ الإسلام إلى السفسطة موجبه طريق المعرفة المنطقية، وهو لا يسلم بها، فكيف يجادَل بما لا يسلمه، أو يحكم عليه بما لا يريده، ثم إن السفسطة لم تعرف إلا من طريق حكاية المناطقة، وقد تقدم الإشارة إلى أنه لا يجوز قصر اتجاهات المعرفة الإنسانية على هذين الاثنين، وأنه يجب إثبات غيرهما كالنبوات مثلاً، وهي التي كان شيخ الإسلام يتمسك بها.

خامسها: أنه لا يمكن أن يجتمع وصف اتباع الأنبياء عليهم السلام ووصف السفسطة، إلا أن نكون متناقضين أولا ندري ما نقول.

سادسها: أن مذهب السوفسطائيين والشكاك عدم التوقف في طلب المعرفة عند حدود معينة، وأن الحقائق دائمة السيلان متجددة الظهور لا قرار لها، ولا يمكن إدراكها، وأما شيخ الإسلام فهو سلفي متبع لسلف الأمة المحمدية، ويعتقد أن الحق إليهم انتهى، وأن غاية تطلاب الحق هو الترسم برسومهم واقتفاء آثارهم وسلوك سبيلهم.

سابعها: أنه من المعلوم أنه لا يؤخذ مذهب العلماء وخاصة شيخ الإسلام في سياقه الجدلي، وابن تيمية في كل ردوده التي أنكروا عليه فيها قد تحدث في سياق جدلي محض كان مقصده إبطال ما دله الكتاب والسنة على بطلانه، فكان يدعم رأيه بكل حجة يرد بها الباطل.

ثامنها: أن حكمهم هذا لو سلم جدلاً لكان من باب جعل لازم القول قولاً؛ لأن شيخ الإسلام - على رأيهم - تحدث بكلام في سياق يلزم منه أنه سوفسطائي، وهو في الحقيقة ليس كذلك، كما هو معلوم، فنسبة شيخ الإسلام إلى ذلك من هذا الباب، وهو ظلم.

تاسعها: أن مثل هذه النسبة كمثل من ينسب من جحد أمراً لِما قام عنده من الدليل على بطلانه أو نفيه، سواء كان مخطئاً أو مصيباً، فيقول في حقه: هو على مذهب المشركين في الجحود، وهو يعلم منه آلاف المسائل التي تبرئه من تلك النسبة، فهل يكون دافعه إلى ذلك غير التعصب والتحامل؟.

هذا ما تيسر لي كتابته تعليقاً على هذه التهمة الباطلة، ومن شدة ظهور بطلانها كان الأحرى بي ترك الجواب عنها لولا ما توجبه الدواعي المنهجية.

المبحث الثاني

شبهاتهم على موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من تفاصيل المنطق الأرسطي

ويحتوي على مطلبين:

- المطلب الأول: شبهاتهم على موقف شيخ الإسلام من الحد ومتعلقاته.
- المطلب الثاني: شبهاتهم على موقف شيخ الإسلام من القياس ولواحقه.

* * * * * * * *

توطئــــة

بعدما تقدم تقرير حجج شيخ الإسلام بتفصيل وبيان وافيين بالمقصود في الفصول السابقة، وأتبعت ذلك ببيان شبهاتهم العامة من موقفه من المنطق الأرسطي في المبحث السابق من هذا الفصل؛ رأيت أن من تمام الفائدة الإشارة إلى بعض الشبهات الجزئية المتعلقة بموقفه التفصيلي، وأن أختار أهمها ضارباً صفحاً عن ذكر التافه منها أو ما ظهر تحاملهم فيه، أو دخل تحت قاعدة عامة، وكان الأولى والأحرى الاكتفاء بما سبق ذكره من المبحث السابق، لأن جميع ما ردوا به على شيخ الإسلام على سبيل التفصيل راجع إلى ما تقدم ذكره في الشبهات العامة، بل قد يقال إن تلك قواعد وأصول عامة في فهم كلام شيخ الإسلام، وردودهم التفصيلية أمثلة تطبيقية على ذلك، ولكن الدواعي المنهجية ألزمتني بالكتابة في هذا الموضوع، وذلك بنقض أهم ما ذكروه وبيان زيف بعض ما أصلوه.

وقبل الشروع في المقصود أود أن أشير هنا إلى فائدة تكون تأصيلا لما سيأتي، بل عليها سأبني المبحثين الآتيين، وذلك أني بعد التأمل في ردودهم وتتبع قويها من ضعيفها واختبار مدى التزامهم بآداب المباحثة والمناظرة، وأخذهم بالقواعد المنطقية الأرسطية فيها أمكنني تصنيفها إلى أربعة أساليب كالتالي:

الأسلوب الأول: وهو اعتراضات انبنت على أدلة وقواعد لا يسلمها خصمهم، الذي هو شيخ الإسلام ابن تيمية، فكثيراً ما حاكموه إلى القواعد المنطقية كأنهم لم يعلموا أو لم يفهموا أن شيخ الإسلام ما قام بتلك الثورة على المنطق، وألف تلك الردود، إلا أنه لا يسلم بصحة القوانين المنطقية، ويرى بوجود غيرها أصح منها وأثبت، وبهذا الاعتبار تسقط كثير من حجج المناوئين لموقفه، لأن حقيقة القياس الجدلي ما تألف من القضايا المسلمات، فإذا ألف من غير المسلمات بين الطرفين فهو باطل.

قد يقال إن شيخ الإسلام هو نفسه استعمل الطرائق المنطقية في كثير من الردود على المنطق، والجواب: أن شيخ الإسلام قد جادلهم بذلك على سبيل التنزل وفرض التسليم من جهته، ثم هو لم يخرج عن آداب المباحثة والمناظرة والجدال، فإنه جادلهم بالمسلمات لديهم.

الأسلوب الثاني: ردود لم تكن سوى تشغيبات وتشنيعات؛ لأنهم لم يذكروا الحجج إذ عدموها، فاكتفوا واعتاضوا عن ذلك بالسباب ونسبة القائل إلى المذاهب الرديئة تشنيعاً وتنفيراً، مثل اتهامه بالسفسطة والتشكيك وغيرهما، وهذا الأسلوب قد تقدم الكلام عليه من حيث العموم في المبحث السابق، وسيأتي الكلام على بعض ما يتعلق به من تفاصيل علم المنطق.

الأسلوب الثالث: ردود غاية ما بلغته من الحجية أن استندت إلى المنع وعدم التسليم، مع عدم التأني في الحكم، ودون استقراء أو مناقشة شيخ الإسلام على احتمال صحة ما يقول كما هو الجاري عمله من قبل العلماء إذا وُجهوا بالحجج التي لا يسلمونها، بل كانوا مستعجلين في الحكم والرد بمنع صحة الدعوى، وهذا ليس من الأدب في شيء.

الأسلوب الرابع: مناقشات ومباحثات موضوعية جيدة خطأوا فيها شيخ الإسلام، لكن بكل أدب وعلم، وهي قليلة إذا ما قورنت بالأساليب المتقدمة، وقد سميت ردودهم على شيخ الإسلام شبهات من باب التغليب؛ لأن الأغلب وصفه كذلك، أو لأن الأساليب الثلاثة هي الغالبة على ردودهم.

ومن اطلع على هذا الكلام في وصف جملة ردهم وتصنيفه بهذا التصنيف، ثم رجع إلى بعض كلامهم تبين له صحة ما ادعيته وصدق ما وصفته، وربما كفاه هذا التوصيف وأغناه عن تتبعهم في جميع كلامهم والنقوض عليهم.

المطلب الأول: شبهاتهم على موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ من الحد ومتعلقاته

قد رأيت أن يكون كلامي على الشبهات مبنياً ومرتباً على حسب الأساليب الأربعة المشار إليها في مقدمة هذا المبحث، وذلك تسهيلاً لإيرادها والجواب عنها، لأن كثيراً منها جوابها واحد فلا يحسن تكرار الجواب.

ثم المقصود من ذكر الشبهة هو الجواب، فلذلك جعلتها في قالب يوحي به، ولأنني لم أنتهج استقصاء ذكر جميع الردود التي ردوا بها على شيخ الإسلام، استبعاداً للتطويل على القارئ من غير حاجة إليه، والمذكور منها كاف ووافٍ، ويأتي على جميع الشبه فيكشفها ويبين باطلها.

أولاً: الردود التي انبنت على حجج لا يسلمها شيخ الإسلام:

• من ذلك قول د. النصار: "إذا تقرر هذا فنقول: إن قول ابن تيمية بلزوم إيراد جميع الذاتيات في الحدود التامة غير صحيح؛ لأن الجنس القريب دل عليها بالتضمن، كما أن قوله بكفاية الفصل في الحد عند عدم اشتراط ذكر جميع الذاتيات بالمطابقة غيرُ صحيح أيضاً بالنسبة للحدود التامة؛ لأن الفصل وظيفته التمييز، والتمييز لا يتحصل إلا بعد الاشتراك، فلابد من اعتبار المشترك أولاً حتى يتصور التمييز"(١).

ففي هذا النص جمع النصار بين أمرين أحدهما عدم فهمه كلام شيخ الإسلام على وجهه، والثاني رده على شيخ الإسلام بنفس القواعد المنطقية التي لا يسلمها.

أما عدم فهمه كلام شيخ الإسلام ففي الجزء الأول من كلامه المتعلق بلزوم ذكر جميع الذاتيات في الحد، ويظهر عدم فهمه له من وجهين:

---

(١) المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام: ٣٤٣-٣٤٤.

١ - أن أهل المنطق أنفسهم اعترفوا بصعوبة التمييز بين الذاتيات ومعرفة أيها أولى بالذكر وأيها أقرب وأيها أبعد، وهذا هو سبب تصريحهم بتعذر تحصيل الحد التام؛ لأن معرفة الجنس القريب تكاد تكون متعذرة، وأن تعيينه من بين البعيد والأبعد والأقرب: أقرب إلى الدعوى منه إلى الحجة.

فإذا كان الأمر أن أهل المنطق أنفسهم معترفون بتعذر الحد وتعذر التمييز بين الذاتيات، فأولى بذلك شيخ الإسلام، وإلزامه لهم بذلك سائغ وصحيح، لأنه ألزمهم بما هم معترفون به أصلاً.

٢ - أن احتجاجه بأن الجنس القريب قد دل عليها بالتضمن هو نفس ما أنكره على شيخ الإسلام في الفقرة الثانية من كلامه، فكونه ينكر هنا شيئاً ثم يحتج بذلك الشيء نفسه دليل إما على عدم الفهم، أو على التناقض والأول أولى به.

وأما احتجاجه بالقواعد المنطقية التي لا يسلمها شيخ الإسلام فذلك ظاهر في سياق كلامه جميعه، من ذلك قوله بأن الجنس القريب دل على الذاتيات بالتضمن، فإن هذا هو كلام أهل المنطق واصطلاحهم، وابن تيمية لا يسلم ذلك، ثم إنه غير صحيح، فإن دلالة الفصل على الذاتيات لا يمكن أن تكون بالتضمن، بل إن كانت هناك دلالة له فهي التزام لعدم اشتماله عليه.

ومن ذلك قوله بأن الفصل وظيفته التمييز، والتمييز لا يتحصل إلا بعد الاشتراك، فإن هذا لا يسلمه شيخ الإسلام؛ لأن عنده أن الفصل كاف في التمييز دون تصور معنى الاشتراك، وذلك مدرك بالبديهة.

• ومن ذلك قول د. سعيد فودة: "هذا كان مقدمة للدخول في الموضوع وهو ما يطلق عليه في علم المنطق بالقضية الموجهة أو المعنونة، أي القضية التي ارتبط الحكم فيها بعنوانها، وهي تقارب القضية المشروطة، والقضية المشروطة لا يجوز تعميم حكمها إلا على ما تحقق فيه الشرط والعنوان، وأما ما لم يتحقق فيه ذلك، فلا يجوز الحكم عليه بذلك، وكثير من الناس يستعملون قضايا ويحكمون على المواضع بدون

الإشارة إلى كونها مشروطة، أي كون الموضوع مشروطاً بشرط، وهذا أي عدم ذكر الشرط يسمى في المنطق بعدم توجيه القضية، والقضية غير الموجهة قد يدخل فيها إشكالات عديدة، ولذلك فهي تستعمل كثيراً في المغالطات والمجادلات التي لا يكون الهدف فيها إلا إفحام الخصم، لا الوصول إلى الحق"[1].

فهذا الكاتب في هذا النص كما في كثير من نصوص كتابه: (تدعيم المنطق) يتحدث عن المنطق باعتباره قانوناً فكرياً مسلماً به من جميع الناس، وأن من خالفه فقد خالف المعروف الشائع الذي لا يسع أحدا جهله، ويلزمه القول بالمنكر الشاذ الذي ينكره كل أحد بمنزلة من خالف البدهيات التي اتفق عليها الناس.

والصواب أن المنطق اليوناني من مناهج الفكر الإنساني، توصل إليه علماء الحضارة اليونانية استنباطاً من لغتهم وعقيدتهم وواقعهم الخاص، وفيه ما هو خطأ محض، وفيه ما هو صواب محض، وفيه ما بين ذلك، وأن هناك مناهج فكرية موازية له عند الأمم الأخرى، أهمها الأمة الإسلامية، فقد علم يقيناً استغناء الحضارة الإسلامية عنه في أزهر عصورها القرون الثلاثة الأول، ومن غير الحق الحكم على جميع الأمة بالخطأ، أو ادعاء أنهم كانوا منطقيين بجميع فروع المنطق بفطرهم، فإن هذا من الهراء الذي يردده كثير من محبي منطق اليونان وأنصاره.

ومن المعلوم أن سلف هذه الأمة قد تكلموا في جميع أنواع المعارف الإنسانية، منها أنه ظهر فيهم أكمل أنواع علوم النبوات، ولم يكونوا بحاجة إلى المنطق في صغير أمورهم ولا كبيرها.

• ومنها قول د. سعيد فودة أيضاً في سياق نقض إنكار شيخ الإسلام للفرق بين الذاتي والعرضي: "فقول ابن تيمية (فإن العاقل.. إلخ) غير مسلم لما مضى، وللتفريق الضروري بين الجزء واللازم، فكل ذات فجزؤها غير لازمها وهذا معلوم بالبداهة،

(١) تدعيم المنطق: ٤٤.

فالمناطقة لما لاحظوا هذه التفرقة سموا الجزء ذاتياً واللازم عرضياً، وهي قسمة صحيحة تماماً كما ترى"[1].

وهكذا في مواضع كثيرة من كتابه يورد الحجج المنطقية على اصطلاحاتهم التي لا يسلمها شيخ الإسلام، ويعتبرها حججاً دامغة ويظن أنه قد أقام الحجة وبين المحجة، في حين أن عمله ذلك لا يعدو أن يكون اختياراً لنوع واحد من قوانين التفكير وتحكيمه في الباقي، دون نظر في الأنواع الأخرى ولو بشيء قليل من المعرفة.

وفي هذا النص يظهر جلياً هذا الصنيع، فإن التفريق بين الجزء واللازم من اصطلاحات المناطقة؛ لأن معرفة اللزوم ثابت في الجزء وفي غيره مما يمكن وصفه بالملازمة، وتسمية هذا لزوماً دون هذا مجرد اصطلاح لا يلزم سوى أهله.

وكذلك تسميتهم هذا ذاتياً وهذا لازماً مجرد اصطلاح لأهل المنطق لا يمكن محاكمة شيخ الإسلام إليه، أو الرد عليه بموجبه، وخاصة أنه نص على عدم تسليمه له.

ثانياً: الردود التي جاءت على أسلوب التشنيع والتشغيب:

وإنما وقعوا في ذلك بسبب تعصبهم إلى آرائهم وانعدام الحجج عندهم، فاعتاضوا عن ذلك بالسباب واكتفوا بنسبة القائل إلى المذاهب الرديئة تشنيعاً وتنفيراً، وهذا الأسلوب صفة غالبة على جميع الردود على شيخ الإسلام، لا تكاد تخلو منه مسألة من مسائلهم، وهم يستندون في ذلك - كما سبق التنبيه عليه[2] - إلى المفهوم الذي يقول إن المنطق والسفسطة بينهما نسبة التناقض، فلا يرتفعان ولا يجتمعان معاً، فكل من عارض المنطق عندهم فهو سوفسطائي اسمي حسي إلى غير ذلك من الألقاب والشتائم التي يكيلونها له، ومن أقوالهم في ذلك:

- قول د. سعيد فوده بعد أن ذكر بعض ردوده على الشيخ في باب التصورات

(١) تدعيم المنطق: ٩٣.

(٢) انظر: المطلب السابق.

قال: "والحاصل أن نقد ابن تيمية لمباحث التصورات بناء على هذا الوجه مجرد مغالطة لا تقوم على أساس، وبهذا نكون قد انتهينا من الرد على انتقادات ابن تيمية التي وجهها على مبحث التصورات في علم المنطق، ونكون بذلك قد بينا ضعف حججه وتهافتها وابتناءها على المغالطات المحضة"(١).

وهذا الكاتب بهذا الكلام يجعل قاعدة عامة في الرد على جميع ردود شيخ الإسلام التفصيلية على المنطق، ويسوقها في مساق واحد؛ بأن يجعلها جميعا إنما جاءت من شيخ الإسلام على سبيل المغالطة والسفسطة.

• ومن ذلك قول د. علي النشار في وصف مصادر ابن تيمية في الجانب الهدمي من الحد، قال: "إن مصادر ابن تيمية في هذا الجانب هم السوفسطائيون والشكاك اليونانيون، ولا يذكر ابن تيمية أسماءهم ولا يشير إليهم على الإطلاق، ومن المؤكد أن ابن تيمية اطلع على آراء الشكاك والسوفسطائيين، إما في كتب المتكلمين، وإما في كتب الشراح الإسلاميين للفلسفة اليونانية، ويحاول ابن تيمية أحياناً أن يربط هذه الحجج بنزعته الخاصة في نقد المنطق الأرسططاليسي، وأحياناً ينقلها بألفاظها وأمثلتها، والسوفسطائيون والشكاك إذن هم المصدر النهائي لابن تيمية في نقده لمبحث الحد الأرسطاليسي"(٢).

وقد تقدم التعليق على مسألة اعتماد شيخ الإسلام على السوفسطائيين والشكاك وبيان بطلانها وعدم إمكانها في ظل فقدان كتبهم ومصادرهم أو على الأقل عدم وجودها بالعربية.

وأنه كان من أذكياء العالم الذين بإمكانهم اختلاق واختراع ردود لم يسبق إليها أو لم يطلع عليها وأنه لا مانع من التوافق مادامت الفطرة واحدة والتفكير الإنساني واحد.

---

(١) تدعيم المنطق: ١٠٧.

(٢) مناهج البحث: ٢٠١.

• ومن ذلك قول د. النصار في رد القول بالنسبية: "ولا يخفى ما في كلام ابن تيمية وأبي البركات البغدادي من القول بالنسبية، الأمر الذي حمل المعلم الأول وقبله سقراط على الاتجاه إلى حقائق الأشياء لإبراز الصفات الثابتة فيها كأساس للتعريف، وحدّ الأشياء بحقائقها لا بما يعتبره الشخص المعرف، وكان هذا الموقف إظهاراً لخدع السوفسطائيين وحيلهم اتجاه المعرفة والعلم"[1].

لا يخفى أنَّ النسبية من المسائل التي احتج بها ابن تيمية على بطلان اشتراط الذاتيات في الحدود، وإبطال التفريق بين الذاتي والعرضي، وقد تقدم الكلام عليه بما يكفي في الفصول السابقة[2].

• ومن ذلك قول د. النشار بعد ذكره لحجج ابن تيمية في نقد الحد الأرسطي: "إننا لا نجد فيما يرجح شيئاً جديداً في هذه الحجج الإحدى عشرة، يكاد يصطنع ابن تيمية حجج السوفسطائيين والشكاك، تلك الحجج التي نفذت إلى العالم الإسلامي كما بينا من قبل"[3].

وأنت ترى أنهم في ردودهم هذه المذكورة اكتفوا بنسبة شيخ الإسلام إلى السفسطة دون ذكر لأي دليل حقيقي، وذلك صنيعهم في عامة ما ردوا به على شيخ الإسلام، وإذا تكلموا بشيء من الحجج ذكروها من وجهة نظر أهل المنطق، وذلك مبلغ حجتهم.

وقد تقدم الكلام في المبحث السابق على مسألة اتهامهم لشيخ الإسلام بالسفسطة والشك، وكثرة ترددها في كلامهم، وبينت بطلان ذلك، وأريد هنا أن أقف وقفة مع كلام النشار؛ لأنه هو الذي شق لهم هذه الطريق في نقد شيخ الإسلام واتبعه الباحثون بعده.

---

(١) المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام: ٣٤٥.

(٢) انظر نص الرسالة: (١١٨).

(٣) مناهج البحث: ١٩١.

وذلك من خلال مناقشة أمرين اثنين وردا في كلامه وهما:

أولا: زعمه أن من ا لثابت أن ابن تيمية قد اطلع على مؤلفاتهم وآرائهم.

ثانيا: أن مصدر ابن تيمية النهائي هم السوفسطائيون والشكاك.

و يمكن الجواب عن شبهته هذه من عدة وجوه:

١) أن من المعلوم تاريخياً أن مصادر الفكر السوفسطائي مفقودة، وخاصة في الحضارة الإسلامية واللسان العربي، ولم يعلم أن شيخ الإسلام كان قد أتقن من الألسن غير العربية.

٢) أن هذا الرجل يستكثر في حق شيخ الإسلام - وهو من هو في الذكاء وسعة العلم - أن يكون سابقاً إلى إبراز هذه الآراء، أو أن يكون قد أدركها بمفرده.

٣) أن القول بتأثر شيخ الإسلام بالسوفسطائيين نظير القول بأن بعض الفلاسفة الغربيين متأثر بابن تيمية، مع أنه لا يعلم أي اهتمام بكتب شيخ الإسلام من قبلهم، أو أن كتبه نقلت إلى لغة غير العربية، أو أنها دخلت أوربا أصلاً في زمن النهضة الأوربية أو قبلها، وكان الأولى من هذه الدعوى مع توفر دواعي الإبداع في كل منهم أن يقال بتوارد الأفكار والتوافق في النتائج الذي سببه قوة الاستعداد الفطري والذهني عند شيخ الإسلام وهؤلاء الفلاسفة فحصل التوافق.

٤) أن الدكتور. النشار مطالب بإبراز أمثلة على النقول التي نقلها شيخ الإسلام بلفظها أو بمعناها من كتب السوفسطائيين، وأنى له ذلك ودونه خرط القتاد، وتبقى في النهاية الدعاوى والافتراءات سيدة الموقف.

ثالثاً: الردود التي اكتفى فيها الرادون بالمنع وعدم التسليم، دون بيان الحجة والقيام بواجب الاستقراء ليكون الحكم بالمنع مبنياً على علم:

وهذا كان موقفهم المطرد، خاصة من المقامات الأربع التي بنى عليها شيخ الإسلام كتابه الرد على المنطقيين، فإنه لخص مفادها وجملتها في قواعد ونسبها إليهم،

فجاء هؤلاء فردوها بالمنع وعدم التسليم، وقد ثبت عندي بعد البحث والتحقيق صحة ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية، وهو وإن لم ينصوا عليه بلفظه فقد وجد في كلامهم بمعناه عند كثير منهم، وقد سبق توثيق ذلك في مواضعه من البحث[1].

• ومن أمثلة هذا الأسلوب في باب التصورات قول النصار: "وبعد إنعام النظر ومعاودة القراءة في هذا المقام في أكثر من كتاب من كتب المنطق المشهورة، لم أعثر على كلام صريح في هذا المقام يفيد ذلك المعنى الذي صوره لهم ابن تيمية، ولكن يبدو أن ما قاله ابن تيمية هو تصوير لحال المناطقة لا حقيقة قولهم"[2].

ويقول أيضاً: "لا أدري من أين أتى ابن تيمية بهذه القضية العامة ؟ وهي قوله: فمعلوم أن تصور المعاني لا يفتقر إلى الألفاظ، وإذا صحت هذه القضية فكيف يكون شأن هذه المعاني أن تكون إحساساً باطنياً بشيء مجهول لا يستطاع صبه في قوالب من الألفاظ، والكلمات ؟ إن صح هذا فلا نعترف أنه من قبيل التصورات المنطقية، بل هو أشبه ما يكون بمعان عائمة تدور في النفس لا يستطاع ضبطها، ومعلوم أن الحد يقع جواباً في السؤال عن الماهية"[3].

• ومنها قول الدكتور.سعيد فودة " فقول ابن تيمية (فإن العاقل... إلخ) غير مسلم"[4].

ولا شك أن سلوك طريق المنع وعدم التسليم في المحاورة فعل صحيح علمياً بشرط أن يصاحبه استقراء وسعة اطلاع، ولا يكون المقصود منه المغالطة والتشويش على الخصم؛ لأن المنع نفي للحكم أو إنكار لدلالة الدليل، وإذا لم يكن مبنياً على

---

(١) انظر نص الرسالة: (١٤٢).

(٢) المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام: ٣٠٦.

(٣) المصدر السابق: ٣٢٣.

(٤) تدعيم المنطق: ٩٣.

استقراء فإنه يصير تكذيباً للخصم، أو على الأقل توهيماً له في نقله، والقاعدة في علم المناظرة أن الناس مصدقون فيما ينقلون محاورون فيما يقولون ما لم يثبت العكس ثبوتاً بيناً[1].

وفي نظري أن هؤلاء الباحثين اعتماداً منهم على ثقافة الإلف وتقديس المتبوع فقد استعجلوا في إنكار هذه الأشياء المتقدمة الذكر، وتركوا آداب المناظرة العلمية بمعزل عن نقدهم هذا.

وكلام النصار على قاعدة: (عدم حصول التصورات إلا بالحد) يجاب عنه بثبوت نسبة هذه القاعدة إلى أهل المنطق، وقد تقدم توثيق ذلك ونسبته إلى أهل المنطق في موضعه من البحث[2].

وكلام د. سعيد فودة متعلق بمسألة التفريق بين الذاتي والعرضي، وقد تقدم الكلام عليها وتفصيل حجج شيخ الإسلام في إبطالها.

رابعاً: أسلوب المناقشة الموضوعية:

ومرادي بهذا الأسلوب الرابع هو الالتزام بالمنهج العلمي المعروف والمسلم من الطرفين، بقطع النظر عن إصابة الخصم أو خطأه، وامتناع المغالطات والسباب وكل ما يخل بأدب التحاور الذي يوجبه العرف والقواعد العلمية.

والذي يؤسف أن الغالب كان على هؤلاء الباحثين هو مجاوزة حدود العلم والأدب في ردودهم على شيخ الإسلام، ولكن مع ذلك وجدت عندهم في بعض المواضع من بحوثهم مباحثات ملتزمة إلى حد بعيد بالأدب ومستقيمة غاية على القواعد العلمية.

---

(١) انظر: قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث: ٣٥٥.

(٢) انظر نص الرسالة: (١٤٢).

ومن ذلك قول د. النصار في سياق كلامه على آراء شيخ الإسلام في باب التصورات: "إن الملاحظ على ابن تيمية أنه ينظر إلى الأمور من خلال فهمه الخاص وهذا لعمري شيء عظيم ولكنه خطير، أما عظمته فتقوم على محاولة اعتبار الأشياء بالفكر الذاتي دون التقليد لآراء السابقين، ثم محاولة نقض آرائهم بما اعتبره هو، وأما خطورته فتأتي من ناحية العقل نفسه، لأنه يفرض في الأشياء نقطة ينبغي البدء منها، هذه النقطة تمثل مبادئ كل علم ومصادراته ومصطلحاته، ولولا ذلك لم نصل إلى قوانين علمية ثابتة"[1].

وهذا النص من كلام د. النصار تضمن أمرين مهمين الأول: استقلالية شيخ الإسلام الفكرية، وهذا يناقض ما تقدم من اتهامات له بمتابعة السوفسطائيين وغيرهم.

الثاني: خطورة فكره على المنطق وغيره، وهذه الخطورة مادامت مبنية في سياق كلامه على الاستقلالية في التفكير والقدرة العظيمة على التنظير فهي خطورة إيجابية، ولا يمكن أن تحتمل غير هذا المعنى الذي يفرضه السياق.

ومن ذلك قول د. النصار أيضاً: "نقول: ما قرره ابن تيمية من أن المنطقيين يرون أن الحد لا يراد به نفس المحدود صحيح، وحجتهم في هذا أنه لو كان الحد نفس الماهية لكان المعرف معلوماً قبل المعرف، والشيء لا يعلم قبل نفسه، ومن ثم كان لابد أن يكون المحدود متصوراً قبل الحد، حتى يكون الحد كاشفاً له عند المستفهم، ومطابقاً له من حيث العموم والخصوص، والذي يزعج ابن تيمية في هذا المقام هو كيفية تصور الحاد ماهية المحدود حتى يكون حده صحيحاً، إن كان تصورها بحد فالكلام فيه كالكلام في الأول، فإما أن يتسلسل الأمر، أو يدور أو يسلم له ما يقصد،

---

(١) المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام: ٣٢٥.

وهو أن التصورات ليست مقصورة على الحدود"[١].

ثم استرسل بعد هذا الكلام في مناقشة في غاية الأدب والهدوء، وهو وإن كان في النهاية مخطئاً من جهة دفاعه عن وجهة النظر الأرسطية؛ لكنه قد سلك طريقاً علمياً في المحاورة وابتعد في أسلوبه عن كل تعصب أو تحامل، وعن كل ما ينافي الإنصاف والعلم.

وخلاصة كلامه هنا أنه يريد منازعة شيخ الإسلام في بعض ما جاء به من الحجج في إبطال الحد الأرسطي وقد تقدم تفصيل ذلك في فصله ومباحثه[٢].

(١) المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام: ٣٠٩.

(٢) انظر: الفصل الأول.

المطلب الثاني: شبهاتهم على موقف شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ من القياس ولواحقه

آثرت عرضها كذلك على طريقة الأساليب الأربعة المتقدمة في المطلب السابق، لأنها طريقة أجمع في نقض كلامهم، ولأن كلامهم كما سبق بيانه يعود في عمومه إليها، ثم إن المراد توقيف القارئ على تهافت مذاهبهم، ووجوه ضعف حججهم، وبهذه الطريقة يبين ضعفها من عناوين المطلب، ويظهر التهافت من خلال مجموع العرض.

أولاً: الردود التي انبنت على حجج لا يسلمها شيخ الإسلام:

يقول د. النصار: "وإذا كان الأمر كذلك فلا يكون العلم بالنتيجة متقدماً على العلم بالقضية الكلية حتى يلزم من ذلك المصادرة على المطلوب، كما يهدف إليه ابن تيمية، فلو قلنا مثلاً: سقراط إنسان وكل إنسان فان، كان معناه: أن سقراط كائن له طبيعة الإنسان، وكل كائن له طبيعة الإنسان فهو فان"[1].

كان هذا الكلام في سياق الدفاع عن وجهة النظر المنطقية المتعلقة بالعلم بالقضية الكلية وبجميع أفرادها وأيها أسبق؟، وفي ضمن ذلك أدخل ما رأيته في هذا النص من القواعد المنطقية التي لا يسلمها شيخ الإسلام؛ لأن كون العلم بالنتيجة مترتباً على العلم بالقضية الكلية هذا هو اصطلاح أهل المنطق الذي ينبني على وجود القضية الكلية أصلاً، والمثال واضح جداً أنه جار على قوانينهم.

ويقول د. النصار أيضاً: "ومن الثابت لدى المنطقيين أن الموضوع إذا حمل عليه أكثر من واحد فهو قضية واحدة موضوعها موصوف بهذه المحمولات وتكون في قوة قولنا: الموضوع الموصوف بهذه الأوصاف هو كذا أو ليس بكذا، وفي هذا المعنى يقول ابن حزم: "إذا كان الموضوع واحداً والمحمولات كثيرة فهي قضية، واحدة كقولك

(١) المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام: ٣٨٠.

نفس الإنسان حية ناطقة ميتة مشرقة على جسد يقبل اللون منتصب القامة فإن فرقت كل ذلك كانت قضايا متغايرة " والذي يوحي به كلام ابن تيمية في هذا المقام أنه ينظر إلى الأمور المنطقية نظرة لغوية"[(١)].

يريد من شيخ الإسلام أن ينظر إلى الأمور المنطقية بنفس نظرة أهل المنطق التي يرفضها وأقام الدنيا يرد عليها، وألف المؤلفات في إبطالها وبيان مفاسدها، وذلك ظاهر في سياق كلامه.

وقال د. النصار أيضاً: "والحق أن هذا الكلام من ابن تيمية جدلي لا علمي؛ لأن قوة العادة في هذا المقام كما يقول أرسطو تشهد شهادة تساوي شهادة اليقين، ومن أراد اختبار صدقها بميزان العقل فعليه أن يفرض رفع العادة كما يرفع كل قرينة مع القضية ويستفردها في ذهنه مجردة عن كل شاهد لها وعليها إذا أراد اعتبار أوليتها، والمناطقة يرون أن القضايا الحسية إنما يحكم عليها بجانب الحس بقياس خفي"[(٢)].

ذكر هذا الكلام في سياق الرد على شيخ الإسلام في قوله بالنسبية المعرفية في الوجدانيات أو المحسوسات الباطنية مثل إحساس الإنسان بجوعه وعطشه، وأنها جزئية لا يمكن الحكم بكليتها من أجل النسبية المشار إليها، وقد تقدم الكلام على هذه المسألة، والمقصود أنه لما جاء يرد على شيخ الإسلام لم يخرج عن اصطلاح المنطقيين، واحتج بكلامهم في حين أنه هو محل النزاع فلا يحسن الاحتجاج به والحالة هذه.

ثانياً: الردود التي جاءت على أسلوب التشنيع والتشغيب:

يقول د. النصار: "وابن تيمية يتخذ من هذا الموقف أساساً للاستغناء عن المنطق؛ لأن الذكي من الناس لا يحتاج إليه، كما أن البليد منهم لا ينتفع به، ولو سلم له ذلك فما هو المعيار الذي نميز به بين الصحيح وغيره من الآراء ؟ إن كان يرى أن ذلك

(١) المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام: ٣٩٠.

(٢) المصدر السابق: ٤١٦-٤١٧.

متروك لعقول الناس ومداركهم، فأظن أنه في هذه الحالة يكون مقراً بسوفسطائية جديدة في نطاق الفكر الإسلامي"[1].

فإن كلامه هذا في سياق بيان النسبية المعرفية واختلاف الناس في الإدراك؛ لأن شيخ الإسلام اعتمد على هذه النظرية في بيان الاستغناء عن المنطق الأرسطي، كما أنه احتج بها في إبطال البرهان، وخلص الباحث من ذلك إلى إلزام القائل بهذا القول بمذهب ا السوفسطائية.

والجواب عليه من وجوه:

١) أن النسبية المعرفية واختلاف الناس في الإدراك معلوم بالبداهة، وهو مما لا يحتاج إلى إقامة دليل ولا يسع أحدا إنكاره.

٢) أن الفرق بين السوفسطائية المذهب المعروف وبين رأي شيخ الإسلام فهو يرى النسبية في هذه المسألة فقط، في حين أن هؤلاء يرون النسبية في جنس الحق والباطل، وقد تقدم طرف من هذا في المبحث السابق.

٣) أن في هذا الكلام رد اصطلاحٍ باصطلاح، فإن أقل ما يمكن أن يوصف به رأي شيخ الإسلام في هذه المسألة أنه اصطلاح له، فلا يجوز مطالبته بالحجة عليه، ولا أن يرد عليه، ويجب فهمه في سياقه ومحاولة الوصول إلى مراد واضعه.

وقال الدكتورسعيد فوده: "ولذلك فنحن نتعجب من كلام ابن تيمية إن كان قصده بالبرهان ما ذكرناه، وأما إن كان قصده بالبرهان مطلق الدليل فيصدق على جميع صور الاستدلال التي ذكرناها، ويشمل الظني منها واليقيني فكلامه على هذا مغالطة أولاً؛ لأنه ليس كل صورة من صور هذه الأدلة يقال لها برهان... وعليه فإن التشنيع ينصب عليه لما يتضمنه كلامه من مغالطات مكشوفة"[2].

---

(١) المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام: ٣٧٢.

(٢) تدعيم المنطق: ١١٩.

ويلاحظ على هذا الكلام ملاحظتان:

أولاهما: أنه اتهم شيخ الإسلام بالمغالطة دون إبداء أي دليل على ذلك، مع أنها منتفية بوضوح في كلام شيخ الإسلام.

وثانيهما: أنه رد عليه بمقتضى اصطلاح المناطقة، ولم يقف على حقيقة مراد شيخ الإسلام من البرهان، مع أن شيخ الإسلام له اصطلاح خاص في فهمه، كما أنه يرد ويرفض البرهان الأرسطي، الذي بمعنى ما ألف من قضايا موادها يقينية، وقد تقدم الكلام على هذا في محله[1].

وقال الدكتور سعيد فودة أيضاً: "إذن يتحصل لنا أن كلام ابن تيمية في هذه الفقرة مجرد ادعاءات لا دليل عليها، ومغالطات خاصة، وما كان كذلك فلا يلتفت إليه"[2].

والادعاءات التي أشار إليها هي:

١.أن المنطق مظنة الزندقة؛ لأن أخبار الأنبياء عندهم لا تفيد العلم.

٢.أن ضلال المناطقة غالباً من جهة النفي والتكذيب لا من جهة الإثبات والتصديق.

٣.أن سبب نفيهم وتكذيبهم هو اعتقادهم الفاسد أنه لا علم إلا من هذه المواد المعينة.

والجواب عنه بإثبات هذه الأمور بالحجة، وقد تقدم الكلام عليها بتفصيل في الفصول السابقة[3].

---

(١) انظر نص الرسالة: (٢٠٧).

(٢) تدعيم المنطق: ١٢٣.

(٣) انظر على سبيل المثال: (١١٨)، (٢٠٧)

ثالثاً: الردود التي اكتفى فيها الرادون بالمنع وعدم التسليم:

يقول د. سعيد فودة في سياق الرد على شيخ الإسلام في إنكاره حصر مواد القياس في الأجناس الخمسة أو الستة: "فإننا نقول له: ما هذا الواقع الذي تدعي أنه خلاف ذلك، وما هي الجزئية المعينة بالضبط التي تدعي أنها تخرج عن نطاق هذه المبادئ الستة ؟ فإذا قصد ابن تيمية أن الأنبياء والأولياء يخرجون عن ذلك، فإذا سلمنا نحن أن الأنبياء والأولياء يختلفون عنا في مصدر المعرفة مع أن هذا يحتاج إلى برهان، فغاية ما يقال: إن علومهم خاصة بهم لا يقاس عليها، أي لا يجوز تعدية هذه المصادر إلى غيرهم من البشر"[1].

تقدم الكلام على مواد القياس، وأن موقف شيخ الإسلام منها أنه يرى عدم حصرها في العدد الذي حصرها فيه المناطقة، وهي الأوليات والمشاهدات والمجربات والحدسيات والمتواترات، وقال بأن هناك مصادر أخرى للمعرفة مشاهدة ومعروفة مثل الوحي والإلهام والمنامات وغيرها، ومضى ذكر حجج ذلك في محله[2].

وهذا الباحث اكتفى في رد كلام شيخ الإسلام بعدم التسليم ولم يذكر حجة فيما علق به عليه.

نسب شيخ الإسلام القول بأن علوم الأنبياء والأولياء لا تحصل إلا بواسطة القياس إلى أفضل المتأخرين[3]، فجاء سعيد فودة ليرد عليه في ذلك فاكتفى بالإنكار وعدم التسليم، دون استقراء اعتماداً منه على ثقته بفهمه فيما قرأه من كلام بعضهم فقال: "أنا لم أعرف أحداً قال بذلك مطلقاً لا سيما وأن علوم الأنبياء تكون غالباً عن

(١) تدعيم المنطق: ١١٧.

(٢) انظر نص الرسالة: (٢٦١).

(٣) مجموع الفتاوى: ٩/ ٢٦٠.

إلهام، وهذا يكون بأن يخلق الله فيهم علماً ضرورياً ومباشرة في نفوسهم"[1].

والجواب عليه في هذا بنقل كلام ابن سينا فقد قال في كتابه النجاة: "واعلم أن التعلم سواء حصل من غير التعلم أو حصل من نفس المتعلم: متفاوت...فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتعل حدسا...بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى...وهذه ضرب من النبوة، بل أعلى قوة النبوة، والأولى أن تسمى هذه قوة قدسية، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية"[2].

ويقول أيضاً: "وبادئ ذي بدء نقول: إما أن نسلم عدم إيصال القياس إلى علوم جزئية، أو نمنع ذلك، فإن سلمنا بعدم إيصاله وحصرنا العلوم كلها به يلزمنا التسليم بامتناع الحصول على أي علوم جزئية، ولكن نفي العلوم الجزئية سفسطة ظاهرة، إذن لا يجوز التسليم بعدم إيصاله إلى ذلك مع الحصر المذكور، وإن لم نسلم بعدم إيصاله وحصرنا العلوم به لا يلزمنا شيء مما يدعيه ابن تيمية، ولكن يلزمنا فقط بيان كيفية رجوع سائر وسائل العلوم الجزئية والكلية إليه"[3].

جاء هذا الكلام منه في سياق رده لما قرره شيخ الإسلام من أن القياس لايدل إلا على أمر كلي، وأن هناك علوماً غير كلية، بل أشرف العلوم غير كلية، التي هي الوجود الإلهي والنبوات فإنها معينات ولا يمكن أن تدرك بالقياس.

وفذلكة كلامه كله عدم التسليم بما قرره شيخ الإسلام، ولم يبد هذا الباحث أي حجة تذكر وكان الأولى به بدل التشبث بالقياس المنطقي أن يقر بذلك، أو على الأقل أن لا يمنع منه، ويستتبع ذلك باعترافه بوجود مصادر للعلوم الجزئية غير القياس

---

(١) تدعيم المنطق: ١٢١.

(٢) النجاة: ٢/ ١٤ – ١٥.

(٣) تدعيم المنطق: ١٢٤.

المنطقي، ومن المعلوم أن القياس لا ينتج إلا إذا تضمن الكلية والإيجاب في قضيتيه أو في إحداهما، وقد تقدم توثيق ذلك من مصادره من كتب المنطق(١).

رابعاً: أسلوب المناقشة الموضوعية:

من ذلك قول د. النشار وهو من جوامع أقواله في بيان منهجه في الرد على شيخ الإسلام قال: "وما من حجة منها إلا ويمكن أن يرد على ابن تيمية فيها بما رد هو على المنطق الأرسططاليسي، من أنها تخالف بديهة العقل، أو أنها مجرد وضع واصطلاح، وغير هذا مما وجهه من ردود"(٢).

في هذا الكلام – على خطأه – من مظاهر الموضوعية والإنصاف أمران:

أحدهما: أنه قرر أن يرد على شيخ الإسلام بنفس الردود التي وجهها إلى المنطق، وفي ذلك اعتراف بصحة أدلة شيخ الإسلام.

وثانيهما: وهو لازم عن الأول أنه بهذا الكلام نسف جميع الاتهامات التي وجهها إلى شيخ الإسلام في كثير من المناسبات، كاتهامه له بمتابعة السوفسطائيين؛ لأن اتخاذه لحججه دليل على صحة مبناه ومأخذه.

ومن مظاهر الخطأ فيه أنه نسب إلى شيخ الإسلام الاحتجاج بشيء لم يكن يحتج به بالطريقة التي عزاها إليه النشار، وذلك في قوله (يخالف بديهة العقل).

ومن مظاهر الخطأ فيه قوله: (أنها تخالف بديهة العقل) حيث إن شيخ الإسلام لم يحتج بها بهذه الطريقة، بل كان ينفي البداهة عن بعض الأشياء بمعنى أنه ينفي عنها استغنائها عن الدليل؛ ليخلص بذلك إلى مطالبة أهل المنطق بالدليل، ثم إن نفي البداهة ليس حجة في حد ذاته، ولم أقرأ لأحد اعتبره حجة، وإنما كان يستعمله شيخ الإسلام بالاعتبار المتقدم.

---

(١) انظر نص الرسالة: (٢٠٢).

(٢) مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ٢٠٠.

ومن ذلك قوله: "إن السبب الذي يدافع لأجله ابن تيمية عن يقينية المتواترات بأنه لا يختص بها من علمها، بل هو يحتج أيضاً بها على المنازع: إنقاذ يقينية الحديث وقبوله كمصدر للفكر والتشريع، بل إن ابن تيمية يدافع عن النبوة وتواتركتبها ومعجزاتها، يقول ابن تيمية: إن إنكار المتواترات أصل من أصول الإلحاد والكفر، فإن المنقول عن الأنبياء بالتواتر من المعجزات وغيرها، يقول أحد هؤلاء بناء على هذا الفرق، هذا مالم يتواتر عندي فلا تقوم به الحجة علي، أو ليس ذلك بشرط، ومن هذا الباب إنكار كثير من أهل البدع والكلام والفلسفة لما يعلمه أهل الحديث من الآثار النبوية، فإن هؤلاء يقولون: إنها غير معلومة لنا، كما يقول من يقول من الكفار: إن معجزات الأنبياء غير معلومة له، وهذا لكونهم لم يعلموا السبب الموجب للفهم بذلك، والحجة قائمة عليهم تواتر عندهم أم لا"[1] .

هذا النص من درر كلام د. النشار فقد بين فيه ما يمكن تسميته الأصل الأهم الذي كان يستتبعه شيخ الإسلام ويطرده ويرصده في جميع ردوده على أهل المنطق.

ومن خلال هذا النص يعلم القصد الحسن الذي كان يرومه شيخ الإسلام والذي سبق أن نبهت عليه فيما مضى، وهذا القصد يجمله النشار في قوله الدفاع عن يقينية الحديث النبوي، والدفاع عن النبوات ومعجزات الأنبياء التي هي أصل إثبات النبوات والشرائع.

وكان الأولى بعد هذا التقرير في هذا النص لقصد شيخ الإسلام الحسن والمشروع أن ينزه قلمه عن ما وسم به شيخ الإسلام في مواضع أخرى، كوصفه بالسفسطة، ونسبته إلى المذاهب الإلحادية مثل مذهب الحسيين والاسميين والتجريبيين وغيرهم.

---

(١) مناهج البحث عندمفكري الإسلام: ٢١٣.

وكان الأولى أيضاً بمن جاء بعده كالدكتور النصار والدكتور سعيد فودة أن يعيا هذا جيداً ويتخذاه ميزاناً من خلاله يفهمون مواقف شيخ الإسلام من منطق اليونان بدل وقوفهم في صف المدافعين عن فكر غريب ودخيل على حضارتنا وديننا ولغتنا.

هذا وإن هؤلاء الباحثين وخاصة د.النشار ود.النصار لهم من أمثال هذا الكلام في إنصاف شيخ الإسلام ومحاولة فهم كلامه على وجهه بتسليط الضوء الحقيقي على المواضع المحتاجة للتفهم الشيء الكثير أكتفي منه بما أوردته وما ذكرته فيه كفاية.

والله المستعان وعليه التكلان، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.



الخاتمــــة

الخاتمـــة

وبعد انتهائي من البحث وإحكام فصوله، وتقويم مباحثه وتحرير مسائله، وتحقيق دلائله، فإنني أود في هذه الخاتمة أن أضع بين يدي القارئ أهم النتائج التي توصلت إليها في هذه الدراسة، مجرداً لها عن الدلائل والتفريعات، مختصرا إياها بحسب الإمكان في أجلى العبارات محاولا أن أجعلها باكورة سعد في تأليف مستقل يتضمن المنطق البديل الذي جاء به شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى:

- انحصر رده على المناطقة فيما يرجع على العقيدة بالفساد من المنطق، وما جاء عنده من رد لغير ذلك إنما كان على سبيل الاستطراد والجدل.

- لم يعترض على حد المنطق الأرسطي، أو أي من أجزائه من جهة التعريف المجرد، بل اعتراضه متوجه إلى ما كان راجعا منها على العقيدة بالفساد، أو ما اشتمل على دعوى عريضة لم يقم عليها برهان، أو قام على ضدها، مثل دعواهم في المنطق أنه ميزان الأفكار، أو أن الحد شرط في تحصيل التصورات، أو أن القياس شرط في تحصيل التصديقات، أو غير ذلك من الدعاوى المخالفة للعقل والنقل.

- أنه ذهب في حكم تعلم المنطق والاشتغال به إلى القول بالتفصيل، فيرى تحريم اتخاذه ميزانا للفكر مطلقا؛ للفساد المترتب على ذلك، وخاصة في باب الإلهيات من العقائد الإسلامية.

ويرى عدم تحريم الاشتغال به لأهل العلم فيما دون ذلك، سواء كان قصدهم مجرد المعرفة، أو للرد والدفاع عن الإسلام، مع التنبيه إلى أنه لا يحتاجه الذكي ولاينتفع به البليد.

- يجوز شيخ الإسلام حصول التأثير والتأثر بين الأمم والحضارات، ولكن ليس على الإطلاق، بل يقول أيضاً بما سماه تبعاً للقرآن العظيم (تشابه القلوب)، فليس كل توافق عنده يكون من باب تأثر المتأخر بالمتقدم.

• أن البدهي عنده ما ينتهي إليه الدليل من حيث مبدؤه، والنظري كل ما سبق العلم به النظر في المقدمات، وأن العلم بها وإدراكها أمر نسبي يختلف من شخص لآخر.

• أن مناط دلالة الألفاظ عنده قصد المتكلم، ويمنع أن تكون للفظ أي دلالة متعينة في نفسه مرتبطة بالوضع الأول أو الثاني أو غيرها، فإن قصد المتكلم بالدلالة التضمن كانت تضمناً، أوالتطابق كانت دلالة مطابقة، أو الالتزام فهي دلالة التزام، وذلك طردا لمذهبه في المجاز والحقيقة.

ولا يسلم عدم اعتبار دلالة الالتزام في المباحث المنطقية، وذلك تفريعاً على قوله بأن دلالة اللفظ هو قصد المتكلم به.

وتعليقه الدلالات بقصد المتكلم فيه مراعاة لمقصد عظيم، وهو حماية الشريعة من تسلط العقول والأوهام عليها.

• ذهب إلى أن أصل ضلال أهل المنطق، وفساد علومهم وعقولهم قضية الكليات الخمس، وما يتعلق بها، وما يلزم عليها؛لأنها أهم الأصول التي تعد من قواعد علم المنطق الأرسطي؛ولذلك اعتبر أن غلطهم فيها هو أصل غلطهم في المنطق وعليه في الإلهيات، وذلك لقولهم بوجودها في الخارج وقولهم بتقسيمها إلى ذاتي وعرضي.

• ذهب إلى أن الكليات من حيث كليتها المزعومة لا وجود لها في الواقع والحقيقة، وأن وجودها لا يعدو أن يكون خيالياً في الذهن، وأن وجودها الخارجي إنما هو في أفرادها وجزئياتها المعينة المحسوسة، والأحكام إنما تبنى على الموجودات الحقيقية، لا على الخيالية.

• يرى أن تقسيم الكليات إلى عرضي وذاتي تحكم محض، ووصف لمعدوم، ووصف المعدوم ومالا حقيقة له بكونه ذاتياً أو عرضياً لا يصح؛ لأن تعينها لا يكون

إلا في جزئياتها المحسوسة، وبذلك يبطل القول بتقسيمها.

- أنه لم ينازع في عدد الكليات الخمس، ولا في معناها.

- أنكر وجود الأجناس العشرة(المقولات العشر) وحصرها في العدد المذكور، وبين أن عدها من مفتريات الفلاسفة، ودعاواهم التي لايقوم عليها دليل، وقال بوجود المعاني التي ذكروها في عالم التعينات والحس والجزئية، وأنكر وجودها في عالم الحقائق الماهوية والكليات.

- لم يثبت من أنواع التقابل الأربعة إلا اثنين هما: تقابل التناقض، وتقابل التضاد، وأرجع العدم والملكة إلى الأول والتضايف إلى الثاني.

- أنكر أنواع التقدم والتأخر، وذكر أنهما لا يتصوران إلا في الزمان، وأن دعواهم حصولهما في غيره تخيل لا حقيقة له.

- لم يعتبر أيّاً من شروط الحد، وحكم ببطلانها، واشترط في صحة التعريف ثلاثة شروط:

١) أن يكون محتويا على ما يدل على التمييز.

٢) أن يكون جامعاً مانعاً.

٣) أن يكون مقصوداً للمتكلم.

- أبطل الحد الحقيقي الماهوي بحجج كثيرة، ترجع كلها عند الفحص والتدبر الى أصول ستة:

١) استغناء أكثر بني آدم عن الحد الأرسطي في تحقيق علومهم ومعارفهم.

٢) استغناء بعض الأمور عن الحد في تصورها.

٣) عدم وجود حد مستقيم على شرطهم وقانونهم.

٤) عدم اطراد الحد في بعض الأمور بتعذر حدها، وهي مع ذلك متصورة.

٥) لزوم الدور أو التسلسل على اشتراط الحد في حصول التصور.

٦) اعتراف المنطقيين بتعذره واستعصائه.

• أن المعرِّف عنده ما أفاد تمييز المعرَّف عن غيره، سواء كان حدا تاما، أو ناقصا، أو رسما كذلك، أو لفظياً، أو غيرها من أنواع التعريفات، وأن مناط دلالتها جميعها هو قصد المتكلم، وأنها لا تختلف في مقدار الدلالة.

• ذهب إلى أن التعريف إنما يكون بما يحصل به التمييز سواء كان بكلمة أو كلمتين أو ثلاث أو أكثر، وذكر أن هذا مذهب غالب نظار الإسلام من المتكلمين وغيرهم من بني آدم.

• يرى أن التعريفات اللغوية لا تقل في فائدتها عن باقي التعريفات.

• يرى أن الحدود الشرعية هي التعريفات التي بينت بها الحقائق الواردة في الوحي، سواء كانت مما تولى الوحي نفسه بيانها وإيضاحها، أو كانت باستنباط من خلال القوانين المتبعة في التفسير وأصول الفقه وغيرهما.

• أنه انفرد بتسميته القياس المنطقي بالشمول، وذلك لمقاصد منها: مراعاة الكلية وأهميتها في تكوينه، وأن من شرطه اشتمال الحد الأكبر على الأصغر، مع ملاحظة القدر المشترك بين الأقيسة الثلاثة.

• أنه لا يرفض تقسيم القياس أيَّ نوع من أنواع التقسيم، وبأي اعتبار كان، بشرط عدم اعتبار صورة القياس مؤثرة أي نوع من التأثر، بل يجعل دلالة القياس على اليقين وضده راجعة إلى المادة وليس إلى الصورة ولا إلى التنوع.

• يرى عدم جواز استعمال أي نوع من أنواع القياس في المطالب الإلهية، إلا إذا تضمن معنى الأولوية.

• أن قياس الأولى عنده هو ما تضمن من الأقيسة معنى الأولوية.

• يرى أن جميع الأقيسة يمكن أن تحل محل بعضها البعض، ولو تنوعت بأي جهة من جهات التنوع، سواء كانت بحسب الصورة أو بحسب المادة أو بحسب الدلالة.

• أن مدار الدلائل التي أبطل بها القياس المنطقي على أمور أبرزها:

١) استغناء الناس جميعهم في استنتاجاتهم واحتجاجاتهم عن القياس البرهاني.

٢) أن الأنبياء وجميع أتباعهم لم يتبعوا هذا النوع من الميزان.

٣) أن مبناه على الكليات التي لا وجود لها إلا في الخيال.

٤) أن هناك أدلة أخرى نبه إليها الشرع والفطرة السليمة والعقل، يمكنها أن توصل إلى المطلوب بأسهل طريق وأقصره.

٥) اختلاف الفلاسفة في معارفهم الإلهية، ولو كان ميزاناً صحيحاً لما كان سبباً في اختلافهم.

٦) مساواته لغيره من الأدلة، فما يمكن أن يتوصل إليه بواسطته يمكن الوصول إليه بواسطة قياس التمثيل أو غيره من أنواع الأدلة.

• يرى أن قياس التمثيل لواقعيته وابتنائه على الجزئيات الحسية المعينة أقوى وأصح من قياس الشمول، الذي هو مبني على الكليات التي لا وجود لها.

• أن تحصيل التصديقات ليس مقصوراً على القياس المنطقي، بل هناك أمور أخرى يمكن أن يحصل بها، كدليل الفطرة، ودليل اللزوم، ودليل الاعتبار، ودليل الآيات.

• يرى أن القضية الواحدة يمكن أن تفيد العلم كما تفيده القضيتان والثلاث وأكثر من ذلك، وأن مناط ذلك قصد المتكلم.

• يرى أن الحد الأوسط هو القدر المشترك وهو العلّة والجامع والدليل، وأنه يمكنه بمفرده إفادة العلم، إذا فهم وعلم يقيناً بقطع النظر عن القضايا التي تضمنته.

• يرى أنه يمكن للقضايا أن تنتج سواء كانت كلية أو جزئية، موجبة أو سالبة؛ لأن الأمر عنده في الدلالة والتي مناطها قصد المتكلم.

• أن مواد القياس عنده ثابتة، وهي: المتواترات والحسيات والحدسيات والمجربات والأوليات وغيرها، ولا يجوز التفريق بينها من حيث إفادة العلم، وهي متداخلة من بعض الوجوه.

• يرى أن علوم الأنبياء والأولياء من قبيل اليقينيات والأوليات التي لا قدرة لمن علمها على دفعها، ولا حاجة له إلى دليل للحصول عليها.

• أن مواد القياس تثبت بإرشاد الوحي أو عرفان البديهة أو دلالة العقل السليم.

• يرى أن قياس الأولى هو ما كان من الأقيسة العقلية متضمناً معنى الأولوية وأنه لا صورة له ينفرد بها، وأنه هو الحالة الخاصة التي يجوز استعمالها من الأقيسة في المطالب الإلهية، وأنه هو القياس الذي دل عليه الوحي وعمل السلف.

• أنه سلك قوانين الجدل برمتها، فاستعمل المنع والمعارضة والنقض، في جداله ورده على المنطق الأرسطي، وما نقض شيئاً إلا وأقام بدائل عنه، فامتازت طريقته الجدلية بوجهين، وجه الهدم ووجه الإنشاء.

• أن الأصل عنده في تحصيل التصورات هو:(التمييز) بأي شيء كان، وأن الأصل عنده في تحصيل التصديقات هو: (التلازم).

• يرى أن التلازم: هو أعم شيء في باب الاستدلال؛ إذ هو عنده شرط صحة كل دليل أو استدلال، وأن تحصيله يكون بثلاثة أمور: النقل، والعقل، والبديهة، وأنه يقع في: الحسيات، والشرعيات، والعقليات، والإلهيات.

ويرى أن التلازم لاصورة له، بل هو معنى اعتباري يدرك بإرشاد الألفاظ، أو القضايا، أوالأدلة، أوجميع مدركات الحس.

• أن مراده بالنسبية ليس ذلك المعنى المطلق الذي يسلب الأشياء والألفاظ أي دلالة لها وينفي عنها أي معنى في ذواتها أو في نفس الأمر، بل مراده أن إدراكها يختلف باختلاف قدرات الناس.

* وصلى الله على نبيّنا مُحمَّد وعلى آله وصحبه وسلم *

الفهارس

- فهرس الآيات.
- فهرس الأحاديث والآثار.
- فهرس تراجم الأعلام.
- فهرس المصادر والمراجع.
- فهرس موضوعات البحث.

فهرس الآيات القرآنية

الآيـــــــة	السورة ورقم الآية	رقم السورة	الصفحة
﴿كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾	البقرة:١١٨	٢	٦٧
﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾	النحل:١٢٥	١٦	٢٠٦، ٣٣١، ٣٣٣، ٣٣٤
﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ ٱلْبَنَٰتِ سُبْحَٰنَهُۥ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ (٥٧) وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ (٥٨) يَتَوَٰرَىٰ مِنَ ٱلْقَوْمِ مِن سُوٓءِ مَا بُشِّرَ بِهِۦٓ أَيُمْسِكُهُۥ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُۥ فِى ٱلتُّرَابِ أَلَا سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ (٥٩)﴾	النحل:٥٧-٥٩	١٦	٣٢٤
﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ مَثَلُ ٱلسَّوْءِ وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ (٦٠)﴾	النحل:٦٠	١٦	٣٢٠، ٣٢٣
﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾	الإسراء:١٢	١٧	٣٥٤، ٣٦٦
﴿فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾	الإسراء:٥١	١٧	٣٢٥
﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَّا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى ٱلظَّٰلِمُونَ إِلَّا كُفُورًا (٩٩)﴾	الإسراء:٩٩	١٧	٣٢٤
﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾	الكهف:٥	١٨	٣٩٤
﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ (٥)﴾	طه:٥	٢٠	٧٩
﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ﴾	طه:١٢٣	٢٠	٤

الآيـــــــــــة	السورة ورقم الآية	رقم السورة	الصفحة
﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ﴾	العنكبوت:٤٦	٢٩	٣٣٣
﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهۡوَنُ عَلَيۡهِۚ﴾	الروم:٢٧	٣٠	٣٢٥
﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلٗا مِّنۡ أَنفُسِكُمۡۖ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُم مِّن شُرَكَآءَ فِي مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ فَأَنتُمۡ فِيهِ سَوَآءٞ تَخَافُونَهُمۡ كَخِيفَتِكُمۡ أَنفُسَكُمۡۚ﴾	الروم:٢٨	٣٠	٣٢٣
﴿فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ﴾	الروم:٣٠	٣٠	٣٥٣
﴿أَمۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡهِمۡ سُلۡطَٰنٗا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ﴾	الروم:٣٥	٣٠	٢٥
﴿وَلَقَدۡ ضَرَبۡنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٖۚ﴾	الروم:٥٨	٣٠	٣٥٣
﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلٗا وَنَسِيَ خَلۡقَهُۥۖ قَالَ مَن يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٞ ٧٨﴾	يس:٧٨	٣٦	٣٢٥
﴿أَوَلَيۡسَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخۡلُقَ مِثۡلَهُمۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلۡخَلَّٰقُ ٱلۡعَلِيمُ ٨١﴾	يس:٨١	٣٦	٣٢٤، ٣٢٧
﴿لَخَلۡقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ أَكۡبَرُ مِنۡ خَلۡقِ ٱلنَّاسِ﴾	غافر:٥٧	٤٠	٣٢٥
﴿كَذَٰلِكَ مَآ أَتَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُواْ سَاحِرٌ أَوۡ مَجۡنُونٌ ٥٢ أَتَوَاصَوۡاْ بِهِۦۚ بَلۡ هُمۡ قَوۡمٞ طَاغُونَ ٥٣﴾	الذاريات:٥٢-٥٣	٥١	٦٧
﴿أَفَرَءَيۡتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلۡعُزَّىٰ ١٩ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلۡأُخۡرَىٰٓ ٢٠ أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلۡأُنثَىٰ ٢١ تِلۡكَ إِذٗا قِسۡمَةٞ ضِيزَىٰٓ ٢٢﴾	النجم:١٩-٢٢	٥٣	٣٢٤



فهرس الأحاديث والآثار



فهرس الأعلام المترجمين

م	اســـــم العلـــــــم	الصفحة
١٩	فرفوريوس	٤١
٢٠	كريزيب	٣٩
٢١	كليانتس	٣٩
٢٢	مارينوس فيكتورينوس	٤١
٢٣	محمد بن عمر بن الخطيب الرازي	٥٤
٢٤	محمد بن محمد الطوسي أبو حامد الغزالي	٥٤
٢٥	محمد بن محمد بن طرخان الفارابي	٤٧
٢٦	محمد بن ناماور بن عبدالملك الخونجي	٢١٣
٢٧	محمد بن يحيى ابن باجة	٥١
٢٨	محمد بن يوسف السنوسي	٥٥
٢٩	مسعود بن عمر التفتازاني	٥٥
٣٠	يعقوب بن إسحاق الكندي	٤٤
٣١	يوديموس الرودسي	٣٨



فهرس المصادر والمراجع

* **القرآن الكريم** (جل منزله وعلا). **مصحف المدينة المنورة**

(١) **أبكار الأفكار في أصول الدين**، لسيف الدين علي الآمدي ت ٦٣٢هـ، تحقيق أحمد حمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط٢، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

(٢) **الإبهاج في شرح المنهاج**، لعلي بن عبدالكافي، وابنه عبدالوهاب السبكيان، تحقيق: أحمد جمال الزمزمي وزميله، دار البحوث للدراسات الإسلامية، دبي، الإمارات، ط٤، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.

(٣) **إتحاف السادة المتقين شرح إحياء علوم الدين**، لمحمد بن محمد الحسيني الشهير بمرتضى الزبيدي، مصورة دار الفكر عن الأصلية (ط. بدون).

(٤) **الإتقان في علوم القرآن**، لجلال الدين عبدالرحمن السيوطي ت ٩١١هـ، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، نشر مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف (ط. بدون) ١٤٢٦هـ.

(٥) **أثر المنطق الأرسطي على الإلهيات عند المسلمين في رأي الإمام بن تيمية دراسة ونقد**، لعلي إمام عبيد، (ط: أولى)، ١٤٣٠، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، المنصورة، مصر.

(٦) **إحصاء العلوم لأبي نصر الفارابي**، بعناية د. علي بوملحم، نشر دار ومكتبة الهلال، (ط: أولى) ١٩٩٦م، بيروت – لبنان.

(٧) **أخبار الفلاسفة قديماً وحديثاً**، لأحمد محمد أيوب، دار العرب للدراسات، دمشق – سوريا (ط – بدون) ٢٠١٣م.

(٨) **آداب البحث والمناظرة**، لمحمد الأمين الشنقيطي، تحقيق: سعود العريفي، عالم الفوائد، مجمع الفقه الإسلامي، جدة، السعودية.

(٩) **أدب الطلب ومنتهى الأرب**، لمحمد بن علي الشوكاني، مكتبة الأرشاد ، ط: أولى، ١٤١٩هـ ، ١٩٩٨م، صنعاء ، اليمن.

(١٠) **أرسطو**، لمجدي كيلاني، المكتب الجامعي الحديث، (ط ثانية) ٢٠١٢م، الإسكندرية، مصر.

(١١) **أساس الاقتباس في المنطق**، لنصر الدين الطوسي، تحقيق حسن الشافعي وزميله، نشر المجلس الأعلى للثقافة، جمهورية مصر العربية.

(١٢) **أساس القياس في المنطق**، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقق د. فهد السدحان، نشر مكتبة العبيكان، ١٤١٣هـ ١٩٩٣م، الرياض، السعودية.

(١٣) **الإشارات والتنبيهات**، لأبي علي الحسين بن سينا، تحقيق د. سليمان دنيا، نشر دار المعارف (ط: ثالثة)، (تاريخ بدون)، جمهورية مصر العربية.

(١٤) **الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية**، للدكتور عبدالفتاح أحمد فؤاد، دار الوفاء، (ط أولى)، (٢٠٠٠م)، الإسكندرية، مصر.

(١٥) **أصول الفقه**، لشمس الدين محمد بن مفلح الحنبلي، تحقيق: فهد السدحان، نشر مكتبة العبيكان (ط: أولى)، ١٤٢٠هـ -١٩٩٩م، الرياض، السعودية.

(١٦) **الإعراب في جدل الإعراب**، لأبي البركات عبدالرحمن بن الأنباري، تحقيق: سعيد الأفغاني، تصوير دار الفكر، بيروت، لبنان.

(١٧) **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**، لأحمد بن عبدالحليم بن تيمية، تحقيق: د. ناصر العقل، نشر مكتبة الرشد، (ط: خامسة)، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م، الرياض، السعودية.

(١٨) **الألفاظ المستعملة في المنطق**، لأبي نصر الفارابي، تحقيق: محسن مهدي، نشر: دار المشرق، (ط: ثانية)، بدون تاريخ، بيروت، لبنان.

(١٩) **الانتصار لأهل الأثر (المطبوع باسم نقض المنطق)**، لأحمد بن عبدالحليم بن تيمية، تحقيق: عبدالرحمن قائد، نشر عالم الفوائد، (ط: أولى)، ١٤٣٥هـ، مكة المكرمة، السعودية.

(٢٠) **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، لمحمد بن علي الشوكاني، تحقيق: محمد حسن صبحي حلاق، دار ابن كثير، (ط ثانية)، ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م، بيروت، لبنان.

(٢١) **بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية**، لمحمد بن محمد بن مصطفى عثمان الخادمي الحنفي، نشر مطبعة الحلبي، (ط. بدون)، ١٣٤٨هـ، القاهرة، مصر.

(٢٢) **البستان في ذكر العلماء والأولياء بتلمسان**، لأبي عبدالله الشريف ابن مريم المليتي التلمساني، بعناية محمد بن أبي شنب، المطبعة الثعالبية، ١٣٢٦هـ، ١٩٠٨م، الجزائر.

(٢٣) **البصائر النصيرية**، للقاضي زين الدين عمر بن سهلان الساوي، تحقيق: محمد عبده، تصوير مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

(٢٤) **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، لجلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقق: علي عمر، مكتبة الخانجي (ط: أولى)، ١٤٢٦هـ، القاهرة.

(٢٥) **بلوغ أقصى المرام في شرف العلم وما يتعلق به من الأحكام**، لأبي عبد الله محمد ابن مسعود الطرنباطي الفاسي، تحقيق: د. عبد الله الرمضاني، الرابطة الحمدية، ١٤٢٩هـ، الرباط، المغرب.

(٢٦) **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، لأحمد بن عبدالحليم بن تيمية، نشر مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، (ط: أولى)، ١٤٢٦هـ، المدينة المنورة، السعودية.

(٢٧) **بيان زغل العلم والطلب**، لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تصحيح: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية، القاهرة.

(٢٨) **تاج العروس من جواهر القاموس**، لمحمد المرتضى الزبيدي، تصوير مكتبة الحياة، بيروت، لبنان.

(٢٩) **تاريخ الفكر الفلسفي لمحمد علي أبو ريان**، (ط: أولى)، ٢٠٠٧م، نشر: دار الوفاء لدنيا الطباعة، القاهرة، مصر.

(٣٠) **تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي**، للدكتور مصطفى النشار، نشر: دار قباء الحديثة، (ط: ثانية) ٢٠٠٧م، القاهرة، مصر.

(٣١) **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ليوسف كرم، نشر: دار القلم، بيروت، لبنان.

(٣٢) **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، أ.ت.ج دي بور، ترجمة: محمد عبدالهادي أبو ريدة، نشر: دار العرب للدراسات، ٢٠١٣م.

(٣٣) **تاريخ المنطق عند العرب**، لمحمد عزيز نظمي سالم، نشر: مؤسسة الشباب الجامعي، ١٩٨٣م، الإسكندرية، جمهورية مصر العربية.

(٣٤) **تاريخ حكماء الإسلام**، لظهير الدين البيهقي، تحقيق: ممدوح حسن محمد، نشر: مكتبة الثقافة الدينية، (ط. أولى)، ١٤١٧هـ -١٩٩٦م، القاهرة.

(٣٥) **تبصرة الأدلة في أصول الدين**، لأبي المعين ميمون النسفي، تحقيق: كلود سلامة، المعهد العلمي الفرنسي (ط: أولى)، ١٩٩٠م، دمشق، سورية.

(٣٦) **تجريد المنطق**، لنصر الدين محمد بن الحسن الطوسي، نشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، (ط: أولى)، ١٤٠٨هـ -١٩٨٨م، بيروت، لبنان.

(٣٧) **تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية**، لقطب الدين محمد بن محمد الرازي، تحقيق: محسن بيدارفر، نشر: منشورات بيدار، (ط: ثالثة)، ١٤٢٦هـ، قم، إيران.

(٣٨) **تدعيم المنطق**، للدكتور سعيد فودة، نشر: دار النور المبين، (ط. أولى)، ١٤٣٤هـ، ٢٠١٣م، عمان، الأردن.

(٣٩) **التدمرية**، لأحمد بن عبدالحليم بن تيمية، تحقيق: محمد بن عودة السعوي، مكتبة دار المنهاج (ط: أولى)، ١٤٣١هـ، الرياض، السعودية.

(٤٠) **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**، لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، تحقيق: الدكتور عبدالله ربيع وزميله، نشر: مؤسسة قرطبة (ط: ثانية)، ٢٠٠٦م، القاهرة.

(٤١) **تطور المنطق العربي**، لنقولا ريشر، ترجمة ودراسة: د. محمد مهران رشوان، نشر: دار قباء للطباعة، (ط: ثانية)، ٢٠٠٦م، القاهرة، مصر.

(٤٢) **التعريفات**، لعلي بن محمد الشريف الجرجاني، تحقيق: محمد عبدالرحمن المرعشلي، نشر دار النفائس، (ط: ثانية) ١٤٢٨هـ،٢٠٠٧م، بيروت، لبنان.

(٤٣) **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه**، لأبي محمد علي بن حزم الأندلسي ، تحقيق: عبد الحق التركماني، ط: أولى، دار ابن حزم، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م، بيروت، لبنان.

(٤٤) **التقريب والإرشاد**، للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: عبدالحميد أبو زنيد، نشر: مؤسسة الرسالة، (ط: أولى) ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.

(٤٥) **التلخيص في أصول الفقه**، لإمام الحرمين أبي المعالي عبدالملك الجويني، تحقيق: عبدالله النيبالي وزميله، دار البشائر الإسلامية، (ط: ثانية)، ١٤٢٨هـ،٢٠٠٧م، بيروت،لبنان.

(٤٦) **تلخيص منطق أرسطو**، لأبي الوليد محمد بن رشد الأندلسي، تحقيق: جيرار جيهامي، نشر: دار الفكر اللبناني، (ط: أولى) ١٩٩٢م، بيروت، لبنان.

(٤٧) **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: عماد الدين حيدر، نشر: مؤسسة الكتب الثقافية، (ط: أولى)، ١٤١٤هـ،١٩٩٣م، بيروت، لبنان.

(٤٨) **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، لمصطفى عبدالرزاق، تصوير: مكتبة الثقافة الدينية، (ط: بدون)، القاهرة.
طبعة أخرى، نشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، (ط: بدون)، ٢٠١٠م، القاهرة.

(٤٩) **تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل**، لأحمد بن عبدالحليم بن تيمية، تحقيق: علي العمران وزميله، نشر: دار عالم العوائد، (ط: ثانية)، ١٤٣٥هـ، مكة المكرمة، السعودية.

(٥٠) **تنقيح الفتاوى الحامدية**، للعلامة محمد أمين الشهير بابن عابدين، (ط: بدون)، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

(٥١) **تواريخ الحكماء والفلاسفة**، لشمس الدين الشهرزوري، تحقيق: أحمد عبدالرحيم السايح وزميله، نشر: مكتبة الثقافة الدينية، (ط: أولى)، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م، القاهرة. مصر.

(٥٢) **التوقيف على مهمات التعاريف**، لمحمد عبدالرؤوف المناوي، تحقيق: محمد رضوان الداية، نشر: دار الفكر، (ط: ثانية)، ١٤٢٣هـ،٢٠٠٢م، دمشق، سوريا.

(٥٣) **جامع العبارات في تحقيق الاستعارات**، لأحمد مصطفى الطرودي التونسي، ت(١٩٨٦م)، مصراته، ليبيا.

(٥٤) **جامع المسائل**، لأحمد بن عبدالحليم بن تيمية، تحقيق: محمد عزير شمس، نشر: دار عالم العوائد، (ط: أولى)، ١٤٢٢هـ، مكة المكرمة، السعودية.

(٥٥) **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، لأحمد بن عبدالحليم بن تيمية، تحقيق: علي حسن ناصر وآخرين، نشر: دار العاصمة، (ط: ثانية)، ١٤١٩هـ، الرياض، السعودية.

(٥٦) **حاشية الباجوري على شرح السنوسي**، لإبراهيم البيجوري، تصحيح: صالح محمد أكرم، نشر: المطبعة الخيرية، ١٢٩٢هـ.

(٥٧) **حاشية الجرجاني على تحرير القواعد المنطقية**، للسيد علي بن محمد الشريف الجرجاني، تصحيح: محسن بيدارفر، منشورات بيدار، (ط: ثالثة)، ١٤٢٦هـ، قم، إيران.
طبعة أخرى: نشر: في مطبعة مصطفى البابي الحلبي، (ط: ثانية)، ١٣٦٧هـ،١٩٤٨م، القاهرة.

(٥٨) **الحاوي للفتاوى**، لجلال الدين عبدالرحمن السيوطي، نشر: دار الفكر، ١٤٢٤هـ، بيروت، لبنان.

(٥٩) **الحد الأرسطي**، أصوله الفلسفية وآثاره العلمية، لسلطان بن عبدالرحمن العميري، دار الميمان للنشر والتوزيع، (ط: أولى) ١٤٣٢هـ، ٢٠١١م، الرياض، السعودية.

(٦٠) **حكمة الإشراق**، لشهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي، تحقيق: إنعام حيدورة، نشر: دار المعارف الحكمية (ط: أولى)، ١٤٣٠هـ،٢٠١٠م.

(٦١) **حنين بن إسحاق دراسة تاريخية ولغوية**، لأحمد الدبيان، مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م، الرياض، السعودية.

(٦٢) **حنين بن إسحاق وعصر الترجمة العربية**، لنسيم مجلي، نشر: المجلس الأعلى للثقافة، (ط: أولى)، ٢٠٠٦م، القاهرة.

(٦٣) **درء تعارض العقل والنقل**، لأحمد بن عبدالحليم بن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، نشر جامعة الإمام (ط: ثانية) ١٤١١هـ، الرياض، السعودية.

(٦٤) **دراسات إسلامية**، لحسن حنفي، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٢م، القاهرة.

(٦٥) **دراسات في الفلسفة اليونانية**، لحسين صالح حمادة، نشر دار الهادي (ط: أولى) ١٤٢٦هـ -٢٠٠٥م، بيروت – لبنان

(٦٦) **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، بعناية محمد عبدالمعيد خان، نشر: مجلس دائرة المعارف العثمانية، (ط: ثانية) ١٣٩٢هـ، حيدر آباد، الهند.

(٦٧) **دستور العلماء**، للقاضي عبدالنبي نكري، نشر: دار الكتب العلمية (ط: أولى) ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م، بيروت – لبنان.

(٦٨) **دعاوي المناوئين لشيخ الإسلام**، عبدالعزيز العبد اللطيف، نشر دار الوطن (ط: أولى) الرياض، السعودية.

(٦٩) **ربيع الفكر اليوناني**، للدكتور عبدالرحمن بدوي، نشر: مركز عبدالرحمن بدوي، (ط: أولى)، ٢٠١٠م، القاهرة.

(٧٠) **الرد على المنطقيين،** لأحمد بن عبدالحليم بن تيمية، تحقيق: عبدالصمد الكتبي، نشر: ترجمان السنة، (ط: رابعة)، ١٤٠٢هـ،١٩٨٢م، لاهور، باكستان.
طبعة أخرى بعناية: محمد طلحة بلال، نشر: مؤسسة الريان، (ط: أولى)، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م، بيروت، لبنان.

(٧١) **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا،** لجماعة من الفلاسفة، بعناية: بطرس البستاني، نشر: دار صادر، ٢٠٠٦م، بيروت، لبنان.

(٧٢) **رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية،** لشمس الدين الشهرزوري، تحقيق: محمد نجيب كوركون، نشر: دار صادر، (ط: ثانية)، ١٤٢٨هـ،٢٠٠٧م، بيروت، لبنان.

(٧٣) **سير أعلام النبلاء،** لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وفريقه، نشر: مؤسسة الرسالة، (ط: تاسعة)، ١٤١٣هـ،١٩٩٣م، بيروت، لبنان.

(٧٤) **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية،** محمد بن محمد مخلوف، تصوير: دار الفكر، بيروت، لبنان.

(٧٥) **شذرات الذهب في أخبار من ذهب،** لأبي الفلاح عبدالحي بن العماد الحنبلي، تصوير: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(٧٦) **شرح الأخضري على السلم بحاشية إيضاح المبهم،** لعبد الرحمن الأخضري، مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، ١٣٣٧هـ، ١٩٤٨م، القاهرة.

(٧٧) **شرح الإشارات والتنبيهات،** لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: علي رضا نجف زاده، نشر: كتاب خانة، طهران، إيران.

(٧٨) **شرح الإشارات والتنبيهات،** لمحمد بن الحسن نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، نشر: دار المعارف، (ط: ثالثة)، جمهورية مصر العربية.

(٧٩) **شرح الأصبهانية**، لأحمد بن عبدالحليم بن تيمية، ت ٧٢٨هـ، تحقيق: سعيداي، نشر: مكتبة الرشد (ط: أولى) ١٤١٥ الرياض.

طبعة أخرى، تحقيق: محمد رياض، المكتبة العصرية، (ط: أولى)١٤٢٥، بيروت، لبنان.

(٨٠) **شرح الأصول الخمسة**، للقاضي عبدالجبار الهمداني المعتزلي، تحقيق: د. عبدالكريم عثمان، نشر مكتبة وهبة (ط: ثالثة)، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م، القاهرة.

(٨١) **شرح البرهان لأرسطو**، لأبي الوليد محمد بن رشد الأندلسي، تحقيق: عبدالرحمن بدوي، نشر: المجلس الوطني للثقافة (ط: أولى)، ١٤٠٥هـ،١٩٨٤م، ا لكويت.

(٨٢) **شرح البناني على السلم**، لمحمد بن الحسن البناني، تصوير: دار المعرفة، الدار البيضاء، المغرب.

(٨٣) **شرح التهذيب للدوَّاني**، القسم الأول من مجلد عنوانه: شرحا المحقق الدوَّاني والملا عبدالله اليزدي على تهذيب المنطق، للمحقق جلال الدين محمد بن أسعد الدوَّاني، تحقيق: عبدالنصير أحمد المليباري، نشر دار الضياء (ط: أولى) ١٤٣٥هـ -٢٠١٤م، الكويت.

(٨٤) **شرح الدمنهوري على السلم**، إيضاح المبهم من معاني السلم في المنطق للشيخ أحمد الدمنهوري، مطبعة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٦٧هـ، ١٩٤٨م، القاهرة.

(٨٥) **شرح الفصول في علم الجدل**، لبرهان الدين محمد بن محمد النسفي، تحقيق: شريفة بنت علي بن سليمان الحوشاني، جامعة الملك سعود، ١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م، الرياض، السعودية.

(٨٦) **الشرح الكبير لمقولات أرسطو**، لأبي الفرج عبدالله بن الطيب البغدادي، تحقيق: علي حسين الجابري، دار التكوين، ٢٠١٠م، دمشق، سورية.

(٨٧) **شرح المطالع**، لقطب الدين الرازي، مراجعة: أسامة الساعدي، منشورات ذوي القربى، (ط: أولى) ١٤٣٣هـ، إيران.

(٨٨) **شرح الملَّوي على السلم مع حاشية الصبان**، لأحمد الملَّوي، عيسى البابي الحلبي، (ط: ثانية)، ١٣٥٧هـ -١٩٣٨م، القاهرة.

(٨٩) **شرح المواقف لعلي بن محمد الشريف الجرجاني**، تصوير: دار البصائر (ط: أولى) ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٩م، القاهرة.

(٩٠) **شرح الورقات في أصول الفقه**، لجلال الدين محمد بن أحمد المحلي، تحقيق حسام الدين عفانة، العبيكان (ط: ثانية)، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م، الرياض، السعودية.

(٩١) **شرح الورقات في علم أصول الفقه**، لكمال الدين محمد بن محمد بن إمام الكاملية، تحقيق: مصطفى محمود الأزهري، دار ابن القيم ودار ابن عفان، (ط: أولى)، ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م، الرياض، السعودية.

(٩٢) **شرح الوريقات في المنطق علاء الدين علي بن النفيس القرشي**، تحقيق عمار طالبي، دار الغرب الإسلامي (ط: أولى) تونس.

(٩٣) **شرح الولدية في آداب البحث والمناظرة**، لعبد الوهاب بن حسين الآمدي، مصطفى البابي الحلبي (ط: ثانية) ١٣٧٨هـ - ١٩٥٩م، القاهرة.

(٩٤) **شرح عيون الحكمة**، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، منشورات مؤسسة الصادق (ط: أولى) ١٤١٥هـ، طهران، إيران.

(٩٥) **الشفا لأبي علي الحسين بن سينا**، تحقيق: مجموعة من الباحثين، بإشراف: طه حسين، القاهرة.

(٩٦) **الصحاح**، تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، (ط: بدون)، السعودية.

(٩٧) **صحيح مسلم**، للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، دار السلام للنشر والتوزيع، (ط: أولى)، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م، الرياض، السعودية.

(٩٨) **الصفدية**، لأحمد بن عبدالحليم بن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، (طبعة: ثانية)، ١٤٠٦هـ، القاهرة.

(٩٩) **صوان الحكمة**، لأبي سليمان المنطقي، تحقيق: عبدالرحمن بدوي، دار ومكتبة بيليون، باريس.

(١٠٠) **صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام**، لجلال الدين عبدالرحمن السيوطي، تحقيق: علي سامي النشار، سعاد عبدالرزاق، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة.

طبعة أخرى، بعناية: محمد ربيع جوهري، نشر: مكتبة الإيمان للنشر والتوزيع، (ط: أولى)، ١٤٣٤هـ -٢٠١٣م، القاهرة.

(١٠١) **طبقات الشافعية الكبرى**، لتاج الدين عبدالوهاب بن علي السبكي، تحقيق: عبدالفتاح الحلو ومحمود الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

(١٠٢) **طبقات المعتزلة**، للقاضي عبدالجبار الهمذاني المعتزلي الشافعي، تحقيق: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤م، تونس.

(١٠٣) **طبقات المفسرين**، لشمس الدين محمد بن علي الداودي، تحقيق: علي عمر، مكتبة وهبة (ط ثانية) ١٤٢٩هـ -٢٠٠٨م، القاهرة.

(١٠٤) **الطرة شرح الألفية والاحمرار**، الجامع بين التسهيل والخلاصة، للعلامة المختار بن بونا الجكني الشنقيطي، نسخة مصورة عن الأصل المخطوط في محظرة تينديغماجيك بموريتانيا.

(١٠٥) **العدة في أصول الفقه**، للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفرَّاء، تحقيق: محمد بن علي المباركي، (ط: بدون)، الرياض، السعودية.

(١٠٦) **علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق**، وائل بن سلطان الحارثي، مركز نماء للبحوث والدراسات، (ط: أولى) ٢٠١٢م، بيروت، لبنان، الرياض، السعودية.

(١٠٧) **علم الجذل في علم الجدل**، نجم الدين سليمان الطوفي الحنبلي، تحقيق: محمد عثمان، نشر: مكتبة الثقافة الدينية، (ط: أولى) ١٤٣٥هـ،٢٠١٤م، القاهرة.

(١٠٨) **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، لأبي العباس أحمد بن القاسم (ابن أبي أصيبعة)، تحقيق: عامر النَّجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١م، ا لقاهرة.

(١٠٩) **غاية النهاية في طبقات القراء**، لشمس الدين محمد بن الجزري، عني بنشره: برجستراس، تصوير دار الكتب العلمية، ١٤٠٢هـ،١٩٨٢م، بيروت، لبنان.

(١١٠) **غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر**، لأحمد بن محمد مكي الحموي الحنفي، دار الكتب العلمية (ط: أولى)، ١٤٠٥هـ.

(١١١) **الغنية في الكلام**، لأبي القاسم سليمان الأنصاري، تحقيق: مصطفى حسنين عبدالهادي، دار السلام (ط: ولى)، ١٤٣١هـ،٢٠١٠م، القاهرة.

(١١٢) **الفائق في أصول الدين**، لمحمود بن محمد الخوارزمي، تحقيق: فيصل بدير عون، دار الكتب والوثائق القومية، ١٤٣١هـ،٢٠١٠م، القاهرة.

(١١٣) **الفتاوى الكبرى**، لأحمد بن عبدالحليم بن تيمية، تحقيق: حسنين مخلوف، دار المعرفة، (ط:أولى) ١٣٨٦هـ، بيروت، لبنان.
طبعة أخرى، بدار الكتب العلمية، (ط: أولى)، ١٤٠٨هـ، بيروت، لبنان.

(١١٤) **الفتح المبين في طبقات الأصوليين**، لعبد الله مصطفى المراغي، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م، القاهرة.

(١١٥) **فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط**، للدكتور أحمد فؤاد الأهواني، نشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩م، القاهرة.

(١١٦) **الفلسفة الرواقية**، لعثمان أمين، نشر: مكتبة الأنجلو المصرية، (ط: ثالثة)، ١٩٨١م، القاهرة.

(١١٧) **الفهرست**، لأبي الفرج محمد بن أبي يعقوب الشهير بابن النديم، تحقيق: تجدد بن علي المازندراني، (ط: ثالثة) ١٩٨٨م، لبنان.

(١١٨) **في أصول النحو**، لسعيد الأفغاني، نشر المكتب الإسلامي، ١٤٠٧هـ -١٩٨٧م، بيروت – لبنان.

(١١٩) **فيض نشر الانشراح من روض طي الاقتراح**، لأبي عبدالله محمد بن الطيب الفاسي، تحقيق: محمود يوسف فجال، دار البحوث والدراسات الإسلامية، (ط:أولى) ١٤٢١هـ،٢٠٠٠م، دبي، الإمارات العربية المتحدة.

(١٢٠) **القاموس المحيط**، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، تصوير: المؤسسة العربية للطباعة والنشر، دار الجيل، بيروت، لبنان.

(١٢١) **القانون في أحكام العلم وأحكام العالم وأحكام المتعلم**، لأبي المواهب الحسن بن مسعود اليوسي، تحقيق: حميد حماني، ط: أولى، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م، الدار البيضاء، المغرب.

(١٢٢) **القسطاس المستقيم**، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: أسعد جمعة، دار كيرانيس، (ط: ثانية)، ٢٠١٤م، تونس.

(١٢٣) **قصة الفلسفة اليونانية**، لأحمد أمين، زكي نجيب محمود، نشر: مكتبة النهضة المصرية، (ط تاسعة)، القاهرة.

(١٢٤) **قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث**، لمحمد جمال الدين القاسمي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(١٢٥) **القواعد النورانية**، لأحمد بن عبدالحليم بن تيمية، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، ١٣٩٩هـ، بيروت، لبنان.

(١٢٦) **القول المشرق في تحريم المنطق**، لجلال الدين عبدالرحمن السيوطي، تحقيق: السيد محمد سيد عبدالوهاب، ١٤٢٩هـ،٢٠٠٨م، القاهرة.

(١٢٧) **الكاشف عن أحوال الدلائل وفصول العلل**، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الجيل، (ط: أولى)، ١٤١٣هـ،١٩٩٢م.

(١٢٨) **الكامل في الاستقصاء**، لمختار بن محمود المعتزلي، تحقيق: السيد محمد الشاهد، نشر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م، القاهرة.

(١٢٩) **كتاب الجدل**، لشمس الدين أبي عبدالله محمد بن إبراهيم بن سرور المقدسي الحنبلي، ت: ٦٧٦هـ، تحقيق: أبي جنة الحنبلي، دار الصميعي للنشر والتوزيع، (ط: أولى)، ١٤٣٦هـ، ٢٠١٥م، الرياض، السعودية.

(١٣٠) **كتاب الحدود في الأصول**، لأبي بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني، تحقيق: محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، (ط: أولى)، ١٩٩٩م، بيروت – لبنان.

(١٣١) **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، لمحمد بن علي التهانوي، تحقيق: علي دعروج العجم، نشر: مكتبة لبنان ناشرون، (ط: أولى)، ١٩٩٦م، بيروت – لبنان.

(١٣٢) **كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج**، لأحمد بابا التمبكتي، تحقيق: أبي يحيى عبدالله الكندري، دار ابن حزم (ط: أولى)، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م، بيروت، لبنان.

(١٣٣) **الكليات للكفوي**، لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي، تحقيق: عدنان درويش وزميله، دار الكتاب الإسلامي، (ط: ثانية) ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م، القاهرة.

(١٣٤) **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق: عبدالعزيز السيروان، دار لبنان للطباعة والنشر، (ط: أولى) ١٤٠٨هـ -١٩٨٧م.

(١٣٥) **مترجمو وشراح أرسطو عبر العصور**، د. محمد فتحي عبدالله، نشر دار الوفاء (ط: أولى) ٢٠٠١م، الإسكندرية، مصر.

(١٣٦) **مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري**، لمحمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني، تحقيق: أحمد عبدالرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية (ط: أولى) ١٤٢٥هـ -٢٠٠٥م، القاهرة.

(١٣٧) **مجموع الفتاوى**، لأحمد بن عبدالحليم بن تيمية، جمع عبدالرحمن بن القاسم، تصوير مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، المدينة المنورة، السعودية.

(١٣٨) **مجموع مهمات المتون**، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، (ط: رابعة)، ١٣٦٩هـ، ١٩٤٩م، القاهرة.

(١٣٩) **محبوب القلوب**، المقالة الأولى في أحوال الحكماء وأقوالهم من آدم إلى بداية الإسلام، لقطب الدين محمد بن الشيخ اللاهيجي، تحقيق: إبراهيم الديباجي وزميله، مركز نشر التراث، (ط: أولى)، ١٤٢٠هـ،١٩٩٩م، طهران، إيران.

(١٤٠) **محك النظر**، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق عبدالمنان الإدريسي، دار النور المبين، (ط: أولى)، ٢٠١٥م، عمان، الأردن.
طبعة أخرى، تحقيق: رفيق العجم، دار الفكر اللبناني (ط: أولى) ١٩٩٤م، بيروت، لبنان.

(١٤١) **مختصر ترجمة قدماء الفلاسفة**، لديوجين لايرتيوس، ترجمة: عبدالله حسين، نشرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٦م، القاهرة. مصر.

(١٤٢) **المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام**، محمد عبدالستار نصار، طبعة خاصة، القاهرة، جمهورية مصر العربية.

(١٤٣) **المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم**، عوض الله جاد حجازي، دار الطباعة المحمدية، (ط: تاسعة)، ١٤١٩هـ ١٩٩٨م، القاهرة.

(١٤٤) **مسائل ابن الصلاح**، لعثمان بن عبدالرحمن بن الصلاح الشهرزوري، تحقيق: عبدالمعطي قلعجي، دار المعرفة،(ط: أولى)، ١٤٠٦هـ -١٩٨٦م، بيروت – لبنان.

(١٤٥) **المستصفى من علم الأصول**، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، السعودية.

(١٤٦) **المسند**، للإمام أحمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وفريقه، نشر مؤسسة الرسالة، (ط:ثانية)، ١٤٢٠هـ.

(١٤٧) **المسودة في أصول الفقه**، لآل تيمية، أحمد بن تيمية المعروف وغيره، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

(١٤٨) **المشارع والمطارحات**، لشهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي، تحقيق: مقصود محمدي، نشر منشورات الجمل، (ط: أولى) ٢٠١١م، بيروت، لبنان.

(١٤٩) **المصطلح الفلسفي عند العرب**، دراسة ونشر لمجموعة من الرسائل في اصطلاحات الفلاسفة، عبدالأمير الأعسم، نشر: التنوير للطباعة، (ط: ثالثة)، ٢٠٠٩م، بيروت، لبنان.

(١٥٠) **المعتبر في الحكمة الإلهية**، لأبي البركات هبة الله بن ملكا البغدادي، نشر منشورات الجمل، (ط: أولى)، ٢٠١٢م، بيروت، لبنان.

(١٥١) **معجم الفلاسفة**، لجورج طرابيشي، نشر: دار الطليعة، (ط: ثالثة)، ٢٠٠٦م، بيروت، لبنان.

(١٥٢) **المعجم الفلسفي**، مراد وهبة، دار قباء للطباعة، ١٩٩٨م، القاهرة.
طبعة أخرى، بدار الثقافة الجديدة، (ط: ثالثة) ١٩٧٩م، القاهرة.

(١٥٣) **المعجم الوسيط**، تأليف ونشر مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (ط: ثالثة)، القاهرة، جمهورية مصر العربية.

(١٥٤) **معيار العلم في فن المنطق**، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، دار الأندلس، بيروت، لبنان.

(١٥٥) **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، تحقيق: جماعة بإشراف محمد حجي، وزارة الأوقاف ودار الغرب الإسلامي، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م، المغرب.

(١٥٦) **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، للقاضي عبدالجبار الهمذاني المعتزلي، تحقيق: مجموعة من الباحثين، بإشراف طه حسين، (ط: بدون).

(١٥٧) **مفاتيح العلوم**، لأبي عبدالله محمد بن أحمد الخوارزمي، تحقيق: نهى النجار، دار الفكر اللبناني، (ط: أولى) ١٩٩٣م، بيروت، لبنان.

(١٥٨) **مفردات ألفاظ القرآن**، الحسين بن الفضل الراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان داوودي، دار القلم (ط: رابعة)، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، دمشق، سورية.

(١٥٩) **مقاصد الفلاسفة**، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، (ط: ثالثة)، القاهرة، مصر.

(١٦٠) **مقاييس اللغة**، لأبي الحسين أحمد بن فارس، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، نشر اتحاد الكتاب العرب، القاهرة، مصر، بيروت، لبنان.

(١٦١) **مقدمة ابن خلدون**، لأبي زيد عبدالرحمن بن محمد بن خلدون، تحقيق: درويش الجويدي، المكتبة العصرية (ط: أولى)، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م، بيروت، لبنان.

(١٦٢) **مقدمة في علم الاستغراب**، للدكتور حسن حنفي، المؤسسة الجامعة للدراسات، (ط: ثالثة)، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م، بيروت، لبنان.

(١٦٣) **المقولات العشر**، لمحمد الحسني البليدي، تحقيق ممدوح حقي، (ط: بدون)، يبدو أنه منشور في الجزائر.

(١٦٤) **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، لعلي سامي النشار، دار النهضة العربية، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م، بيروت، لبنان.

(١٦٥) **المنتخل في علم الجدل**، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: علي بن عبدالعزيز العميريني، دار الوراق، (ط: أولى)، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٤م، الرياض، السعودية.

(١٦٦) **منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري**، لمحمد حسين الزين، المكتب الإسلامي، (ط أولى) ١٣٩٩م، ١٩٧٩م، بيروت، لبنان.

(١٦٧) **منطق ابن زرعة**، لأبي علي عيسى بن إسحاق بن زرعة، تحقيق: جيرار جيهامي، رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، (ط: أولى) ١٩٩٤م، بيروت، لبنان.

(١٦٨) **منطق أرسطو**، تحقيق: لعبد الرحمن بدوي، (ط: أولى) ١٩٨٠م، صورت في القاهرة.

(١٦٩) **المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة**، لعلي سامي النشار، دار المعرفة الجامعية، (ط: بدون)، بيروت، لبنان.

(١٧٠) **المنطق الصوري والرياضي**، لعبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، (ط: رابعة)، ١٩٩٧م، القاهرة.

(١٧١) **منطق المشرقيين**، لأبي علي الحسين بن سينا ، تحقيق: المستشرق البارون كارادوفو، بيت الوراق، ط: أولى، ٢٠١٠م، بغداد ، العراق.

(١٧٢) **منطق الملخص**، لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: أحمد قراملكي، منشورات الإمام الصادق، طهران، إيران.

(١٧٣) **المنطق عند ابن تيمية**، للدكتورة عفاف الغمري، دار قباء للطباعة، ٢٠٠١م، القاهرة.

(١٧٤) **المنطق نظرية البحث**، لجون ديوي، ترجمة زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٠م، القاهرة.

(١٧٥) **منهاج البيان في ما يستعمله الإنسان (في علم الصيدلية)**، لأبي علي يحيى بن عيسى بن جزلة البغدادي، تحقيق: محمود مهدي بدوي، جامعة الدول العربية، معهد المخطوطات العربية، (ط: أولى)، ١٤٣١هـ، ٢٠١٠م، القاهرة.

(١٧٦) **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، لأحمد بن عبدالحليم بن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، نشر جامعة الإمام، (ط: أولى)، ١٤٠٦هـ، الرياض، السعودية.

(١٧٧) **المواقف في علم الكلام**، لعضد الدين عبدالرحمن الإيجي، عالم الكتب، بيروت، لبنان.

(١٧٨) **موسوعة الفلسفة**، لعبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات، (ط: أولى)، ١٩٨٤م، بيروت، لبنان.

(١٧٩) **موقف ابن تيمية من الأشاعرة**، عبدالرحمن بن صالح المحمود، نشر: مكتبة الرشد، (ط: أولى)، ١٤١٥هـ -١٩٩٥م، الرياض، السعودية.

(١٨٠) **النبوات**، لأحمد بن عبدالحليم بن تيمية، تحقيق عبدالعزيز الطويان، نشر: أضواء السلف، (ط: أولى) ١٤٢٠هـ، الرياض، السعودية.

(١٨١) **النجاة في المنطق والإلهيات**، لأبي علي الحسين بن سينا، تحقيق: عبدالرحمن عميرة، دار الجيل، (ط: أولى)، ١٤١٢هـ -١٩٩٢م، بيروت، لبنان.

(١٨٢) **النص الكامل لمنطق أرسطو**، تحقيق: فريد جبر، دار الفكر اللبناني، (ط: أولى)، ١٩٩٩م، بيروت، لبنان.

(١٨٣) **نقد المنطق الأرسطي بين السهروردي وابن تيمية**، لناصر محمد ضميرية، الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠١٠م، دمشق، سورية.

(١٨٤) **نهاية الإقدام في علم الكلام**، لعبد الكريم الشهرستاني، تصحيح: ألفرد جيوم، تصوير مكتبة المتنبي، القاهرة.

(١٨٥) **نهاية السول في شرح منهاج الأصول**، لجمال الدين عبدالرحمن الأسنوي الشافعي، تصوير مكتبة بحر العلوم، دمنهور، جمهورية مصر العربية.

(١٨٦) **نهاية العقول في دراية الأصول**، لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: د. سعيد فودة، دار الذخائر، (ط: أولى)، ١٤٣٦هـ، ٢٠١٥م، بيروت، لبنان.



فهرس موضوعات البحث

